This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Philos Hist 3525

627.1

NR161

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Zweite Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Geschichtliche Darstellung

der

jüdisch-alexandrinischen

Religions-Philosophie.

Verfaßt

von

August Ferdinand Dähne,

der Philosophie Doctor, der Theologie Licentiaten und Privatdocenten an der Königl. vereinigten Friedrichsuniversität zu Halle und ordentl. Mitgliede der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig.

In zwei Abtheilungen.

Zweite Abtheilung.

Halle,
Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.

1834.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Vorrede.

Dem, was ich in der Vorrede zur ersten Abtheilung diesem Werke vorausschickte, habe ich nur noch Weniges beizufügen, was sich vornehmlich auf Erfüllung meines dort gegebenen Versprechens bezieht, hier die bedeutendern Werke über jüd. Theologie überhaupt zu nennen und kürzlich zu beurtheilen. Es wird sich jedoch hierdurch das schon im Allgemeinen ausgesprochene Resultat bewähren, daß durch diese dem Gegenstande unsrer Untersuchung kein wesentlicher Vorschub geleistet worden ist.

Die ältern Werke besonders beschränken sich fast ausschließlich auf die talmudistische und kabbalistische Theologie der Juden und berühren uns eigentlich gar nicht. Namentlich herauszuheben sind aus ihnen die beiden mit dem allgemeinen, leicht irre führenden, Titel theologia judaica versehenen: Theologiae judaicae pars Ima, authore Antonio Hulsio, ecclesiae Gallo-Belgicae, quae Bredae est, pastore et linguae s. professore. Bredae 1653. 4. und Jo. Bened. Carpzovii introductio in theologiam judaicam in Raymundi Martini pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Lips. 1687. fol. p. 1. — 126. Etwas allgemeinern Inhalts sind folgende spätere: Jakob Frie-

drich Reimmann Verſuch einer Einleitung in die Hiſtorie der Theologie insgemein und die jüdiſche Theologie insbeſondere u. ſ. w. Magdeburg u. Leipzig 1717. 8., ferner Jo. Franzisc. Buddei introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum, edit. nov. Hal. (prima 1702.) 1720. 8. und Friedr. Andr. Walther's, Adjunct. der philoſ. Facult. zu Göttingen, Geſchichte der Weltweisheit der alten Hebräer. Göttingen 1750. 4. Dieſe gehen nun allerdings auch zum Theil, ja, letzteres ſogar ausſchließend auf die vorchriſtlichen philoſophiſchen Ideen und Richtungen der Juden ein. Indeſſen verlaſſen ſie (wenn man von letzterem abſieht) dann kaum irgendwann die jüdiſche Nation in ihrem Ganzen, mögen ſie ſich nun in deren erſten Keimen oder in deren ſpäterer Entwickelung bewegen und nehmen auf einzelne Abzweigungen derſelben ſo gut als keine Rückſicht, was um ſo ſeltſamer erſcheinen muß, wenn man das Intereſſe dieſer für philoſophiſche Zwecke neben dasjenige ſtellt, welches ihre Mittheilungen über vorchriſtliche jüdiſche Philoſophie darzubieten pflegen. Denn unter dieſen nimmt die philosophia patriarcharum des Adam, des Seth u. A. eine ziemlich bedeutende Stelle ein, über welche die ſpätern Nachrichten nicht nur natürlich nicht als hiſtoriſch glaubwürdig betrachtet werden können, ſondern auch urſprünglich nicht einmal als ſolche gegeben wurden, ſich vielmehr zunächſt auf die allegoriſchen Geſetzesgenealogien bezogen, über welche ich einige Aufklärung gegeben zu haben hoffe. Walther's angeführte Schrift iſt ganz unbedeutend. Sie enthält bloß 60 S. in 4. und iſt ſelbſt nur aus Hülfsſchriften zuſammengeſetzt. Ich habe ſie bloß deßhalb genannt,

weil sie ziemlich selten zu sein scheint und Andern hierdurch die Mühe ersparen will, sich um sie zu kümmern.

Die zahlreichen einzelnen Untersuchungen über jüdische Theologie, die gerade in der letzten Hälfte des 18. Jahrh. von sehr ausgezeichneten Männern, einem Michaelis, Kleuker, Eichhorn und Mehren in dessen Bibliothek, Corodi, v. Ammon u. A. geliefert wurden (und inwieweit sie für uns Werth haben am gehörigen O. erwähnt sind), sind mit ausführlicher Angabe ihrer Autoren und der Literatur zusammengestellt in Pölitz's Programm de gravissimis theologiae seriorum Judaeorum decretis, quorum vestigia in libris inde ab exilii aetate usque ad saeculi 4. p. C. N. initia deprehenduntur. Lips. 1794. 4. Die alexandrin. Theologie, für welche bis dahin fast nur Stahl's Lehrbegriff Philo's als Norm galt, ist deßhalb nur sehr im Vorübergehen angebaut. Auch beschränkt sich die Untersuchung außer einigen allgemeinen und einleitenden Bemerkungen auf die loca de attributis divinis (p. 21. sqq.), de geniis (p. 31. sqq.) und de Messia ejusque regno (p. 40. sqq.). Von der ausführlichen Geschichte der Theologie der spätern Juden aber, die derselbe Verfasser u. d. T. einer pragmatischen Uebersicht der Theologie der spätern Juden, Leipzig 1795. 8. begann, ist nur der erste Theil erschienen, welcher die Einleitung bildet und in dem unsern Gegenstand noch am nächsten berührenden 3. Abschnitte immer bloße Prolegomenen zur jüdischen Dogmengeschichte in dem Zeitalter nach dem Exile, oder eine Entwickelung der Momente enthält, die nicht wesentlich zu den Dogmen dieses Zeitalters gehören, durch die aber doch die nähere

Entwickelung derselben vorbereitet und die Würdigung derselben erleichtert wird. Die neueste so eben angezeigte Schrift: **Corn Boon specimen historico-theologicum, quo continetur historia conditionis Judaeorum religiosae et moralis inde ab exsilio babylon. usque ad tempora J. C. immutatae, Groningae,** habe ich noch nicht benutzen können. Auch Pfeiffer's theologia Judaica atque Mohammedica ist mir unbekannt geblieben.

Einige literarische Nachträge sind dem ersten Register in der Art einverleibt, daß ich sie zu den betreffenden Artikeln als Noten beifügte. Dieß namentlich bei den Art. Aegypten, Alexandrien, Esra, Etymologien, Juden, Philo und Ptolemäer.

Halle, den 28. October 1834.

Der Verfasser.

Inhalt.

Drittes Buch. S. 1.—245.

Die übrigen historischen Denkmale einer reinen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie außer den erwähnten Repräsentanten derselben.

Kapitel 1. Von den Spuren alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie in der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher . . . . . S. 1.—72.

Kapitel 2. Aristobulus . . . . . S. 73.—112.

Kapitel 3. Von den apokryphischen Schriften des A. B. und einigen unter dieselben nicht aufgenommenen jüdischen Historikern, inwieweit sie Zeugen für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sind . . . . . S. 113.—203.

Der apokryph. Esra . . . . . S. 116.—125.

Das Buch Tobiä . . . . . S. 125. 126.

Die Weisheit Jesus des Sohnes Sirach's . . S. 126.—150.

Das Buch Baruch . . . . . S. 150.—152.

Das Buch der Weisheit . . . . . S. 152.—180.

Das 2. Buch der Makkabäer . . . . . S. 180.—187.

Das 3. Buch der Makkabäer . . . . . S. 187.—190.

Das 4. Buch der Makkabäer . . . . . S. 190.—199.

(Philo's Gedicht über Jerusalem und Ezechiel's Tragödie S. 199. 200.)

Artapan . . . . . S. 200.—203.

Kapitel 4. Von einigen Ueberresten der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in angeblichen Stellen älterer heidnischer Geschichtschreiber und Dichter; vornehmlich des Aristeas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunsten jener

willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind. (Pseudepigraphen des A. T.) . . . . . S. 204. — 237.
Aristeas . . . . . S. 205. — 215.
Hekatäus aus Abdera . . . . . S. 216. — 219.
Hermippus aus Smyrna . . . . . S. 219. 220.
Demetrius der Jüngere . . . . . S. 220. 221.
Eupolemus . . . . . S. 221. 222.
Orpheus . . . . . S. 225. — 228.
Sibylle . . . . . S. 228. — 236.
(Pseudepigraphen des A. T. . . . . S. 236.)
Kapitel 5. Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina . . . S. 237. — 245.
Judas, der Sohn des Sariphäas / Matthias, der Sohn des Margalothus . . . S. 238. f.
Gamaliel . . . . . S. 239.
Simon Magus . . . . . S. 239. 240.
Josephus . . . . . S. 240. — 245.

Drittes Buch.

Die übrigen historischen Denkmale einer reinen jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie außer den erwähnten Repräsentanten derselben.

Erstes Kapitel.

Von den Spuren alexandrinisch-jüdischer Religionsphilosophie in der alexandrinisch-griechischen Uebersetzung der sogenannten 70 Dolmetscher.

Die ältesten Spuren davon, daß sich die alexandrinischen Juden zu den religionsphilosophischen Ansichten hinneigten, welche wir in den Schriften des Philo entwickelt vorfanden, zeigen sich in den Uebersetzungen der sogenannten LXX. [1]) Denn wenn diese auch in ihrem jetzigen Umfange nicht über die Mitte des zweiten Jahrh. v. Ch. hinauszusetzen sein möchten: so sind doch mehre einzelne derselben und gewiß wenigstens die Uebersetzung des Pentateuchs, auf welche es bei dieser ganzen Untersuchung vorzüglich ankommt, von unbestritten weit hö-

1) Man müßte denn die orphischen Gedichte, oder die sibyllinischen Orakel etwa für ächt halten wollen, wo sich dann natürlich viel ältere Spuren solcher Philosophie aufweisen ließen. Doch von diesen später.

herem Alter und letztere namentlich wahrscheinlich noch in der ersten Hälfte des dritten Jahrh. gefertigt, bis wohin keine andere Spur jüdisch-alexandrinischer Weisheit hinaufreicht. [2])

Die Urheber dieser Uebersetzungen waren trotz Dessen, daß der Brief des Aristeas — um ihnen ein höheres Ansehen zu verschaffen — palästinensische Gelehrte nach Aegypten dazu berufen werden läßt, alexandrinische Juden, wie Dieß Hody schon aus der Sprache derselben, die in mehren Eigenthümlichkeiten auf ägyptischen Ursprung hinweist, dargethan hat [3]) und die Art, in welcher sie dieß Geschäft ausführten,

---

2) In der Hauptsache ist diese Ansicht schon von Humfr. Hody (de textibus originalib. Oxon. 1705. fol.) durchgeführt und bisher festgehalten worden; denn wenn auch die von ihm gegebenen nähern Bestimmungen über die Aufeinanderfolge der übersetzten Bücher Anfechtungen und z. Th. Widerlegung erfahren haben: so stimmt man doch fast durchgängig darin überein, daß zu Folge des sicher bald gefühlten Bedürfnisses einer griechischen Uebersetzung bei den ägyptischen Juden und zu Folge der doch immer alten Zeugnisse des Aristobulus, Aristeas u. A. die Uebersetzung des Pentateuchs in die Zeiten des Ptolemäus Philadelphus zu setzen und gemäß dem Prologe des Siraciden das Ganze oder doch dessen größter Theil gegen das Jahr 130 v. Chr. vollendet gewesen sei.

3) S. Hody a. a. O. S. 115. ff. Dieß nachzuweisen beabsichtigte auch besonders Sturz in s. Schrift de dialect. Macedon. Lips. 1808. 8., doch mehr rein-linguistisch. Wie sehr auch die eigenthümliche Gestaltung des Inhalts auf Aegypten hinweise, worüber Hody besonders Mehres beibringt, davon ist ein merkwürdiges, von diesem nicht beachtetes Beispiel die Stelle Jesaias XIX. 18.: ביום ההוא יהיו חמש ערים בארץ מצרים מדברות שפת כנען ונשבעות ליהוה צבאות עיר החרס יאמר לאחת: Wahrscheinlich war es eine spätere ägyptisirende Lesart, welche aus עיר החרס eine עיר החרס bildete (doch übersetzt auch Symmachus πόλις ἡλίου und der chaldäische Paraphrast die verschiedenen Lesarten vereinigend: civitas solis, quae destruetur. Auch Hieronym. übersetzte: civitas solis una appellabitur.), um so die Sonnenstadt und somit, bei Berücksichtigung der im Jes. gleich folgenden prophetischen Verkündigung eines dortigen Heiligthums, eine billigende Anspielung auf den Tempel im heliopolitanischen Nomos zu finden;

beweiſt, daß ſie bereits mit den Grundſätzen der philoniſchen Philoſophie vertraut waren und ſie lieb gewonnen hatten. Dieß ergibt ſich nämlich daraus, daß ſie in mehren Stellen, ſtatt des ihnen vom Urtexte gebotenen Sinnes, einen andern jener Philoſophie entſprechenden hineintrugen. 4)

---

wie denn dieß gewiß die Stelle des Jeſaias war, auf welche ſich Onias, der Erbauer dieſes Tempels, als auf einen Orakelſpruch, bezog, ſ. Jos. Ant. XIII. 3. §. 1. Nur unter Vorausſetzung ähnlicher Deutung und der Anerkennung dieſes Tempels als Heiligthums iſt es erklärlich, wie die LXX im Hebräiſch-griechiſch überſetzen konnten: *πόλις ἀσεδὲκ κληθήσεται ἡ μία πόλις*, ſ. Prideaux hist. d. J. T. II. p. 118. sq. Geſenius, Comment. zum Jeſ. I. 2. 635. Da übrigens dieſes Heiligthum ſelbſt erſt 149 v. Ch. zu Stande kam: ſo müßte die Ueberſetzung dieſes Propheten noch etwas jünger ſein.

4) Dergleichen Veränderungen des heil. Textes zu Gunſten der beſondern alexandrin. Ueberzeugung treffen nicht nur dieſe unſre erſten Quellen jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie, ſondern was dieſe an dem Originale geübt hatten wurde ihren Ueberſetzungen vergolten. So emendirt Philo dieſe geradehin in mehren St. nach ſeiner Philoſophie, vergl. de eo, quod deter. pot. ins. soleat p. 164. Hier lag ihm bei Erklärung der Stelle Genes. IV. 8. daran, daß Kain ſich ſelbſt getödet haben ſolle, um darzuthun, wie das vollbrachte Uebel jedenfalls auf den Thäter zurückfalle. Daher bemerkt er, daß hier nicht zu leſen ſei: *ἀνέστη Κάϊν ἐπὶ Ἄβελ — — — καὶ ἀπέκτεινεν αὐτόν*, ſondern *ἑαυτόν*. Ferner folgt er mehren Lesarten der LXX, die eben ſo offenbar zu Gunſten alexandriniſcher Anſichten lauten, als der Ueberſetzung nach unſerm jetzigen Texte fremd ſind. Die ausführliche Darlegung gehört nicht hierher. Ich erwähne nur die wichtigſte St. etwas weitläuftiger, Levit. XVI. 17. Hier lauten die W. der LXX: *καὶ πᾶς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται ἐν τῇ σκηνῇ τοῦ μαρτυρίου εἰσπορευομένου αὐτοῦ* (vom Hohenprieſter iſt die Rede) *ἐξιλάσασθαι ἐν τῷ ἁγίῳ ἕως ἂν ἐξέλθῃ*, welche vollkommen mit dem Hebräiſchen übereinſtimmen und den einfachen Sinn geben, daß Niemand in der Stiftshütte ſein dürfe, wenn der Hoheprieſter in dieſelbe hineingehe um das Volk zu verſöhnen im Heiligthume, bis er wieder herausgegangen ſein werde. Philo gibt dieſe W. de somn. II. p. 1134. ſo wieder: *ὅταν γάρ, φησιν, εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ὁ ἀρχιερεὺς ἄνθρωπος οὐκ ἔσται*, um zu beweiſen, daß Diejenigen, welche ihre Hand-

Dieſe Beſchuldigung, daß ſich die LXX zu Gunſten ihrer theologiſchen Anſichten Abweichungen von dem Urtexte der heil. Urkunden erlaubt hätten, iſt ſchon in den ältern Zeiten ausgeſprochen und öfters in den neuern wiederholt worden; jedoch iſt weder der eigenthümliche Charakter dieſer theologiſirenden Abweichungen bis jetzt ſo erkannt, noch deren Ausdehnung bis jetzt ſo erörtert, daß nicht eine völlig neue Unterſuchung hierüber erforderlich wäre. Ehe wir aber zu dieſer ſelbſt fortſchreiten ſei es uns erlaubt mit wenig Worten das bisher hierin Geleiſtete anzugeben.

Der gute Gebrauch, den die erſten Chriſten, des Hebräiſchen freilich zum allergrößten Theile unkundig, von den LXX

---

lungen in vorzüglicher Weiſe nach Gottes Wohlgefallen einrichteten (und mit Hohenprieſtern im Heiligthume vergleichbar ſeien) nicht menſchlichen Weſens blieben, ſondern ſich zum Göttlichen emporſchwängen; eine der Hauptlehren des jüdiſchen Alexandrinismus. Die Deutung aber auf jenen Satz war gar nicht möglich, ſobald die Worte nicht in einer ähnlichen, von jener obigen ſo verſchiedenen, Form vorlagen, als ſie Philo gab. Unter derſelben, wie in einer gleichen Deutung kehrt dann auch die Stelle bei dieſem ſtets wieder, vergl. ibid. p. 1139., wo ganz dieſelben W., nur daß an letzterm O. die W. ἕως ἂν ἐξέλθῃ beigefügt ſind und quis rer. div. haer. p. 492. ähnlich in Rede eingepflochten: καὶ ὁ ἱερεὺς μέντοι ἄνθρωπος οὐκ ἔσται κατ' αὐτὸν ὅταν εἰσίῃ εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἕως ἂν ἐξέλθῃ κ. τ. λ. Aehnlich alexandriniſirende Abweichungen von den LXX bei Philo ſ. u. a. de congress. p. 424. in Genes. XVI. 2.: τεκνοποιήσῃς ſtatt τεκνοποιήσωμαι; de gigant. p. 284. u. ö. in Genes. VI. 2.: οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ſtatt οἱ υἱοὶ τ. θ.; leg. alleg. I. p. 49. sq. in Genes. II. 15.: ὃν ἐποίησε ſtatt ὃν ἔπλασε; u. a. m., die zwar alle einer nähern Erläuterung bedürftig wären, inwiefern ſie gerade als alexandriniſche Differenzen anzuſehen ſeien, was jedoch nicht hierher gehört. So las auch Ariſtobulus in Exod. III. 20. ſtatt ἐκτείνειν ἀποστέλλειν ſ. Euseb. P. E. p. 376. D. Wenn Dieß nun auch mit dem Hebräiſchen gut übereinkommt, wo שלחתי: ſo ſcheint doch dieſer Ausdruck abſichtlich gewählt wegen der allegoriſchen Erklärung des Wortes χεὶρ durch δύναμις (ſ. Valken. diatrib. de Aristob. Jud. edid. Jo. Luzac. Lugd. Batav. 1806. 4. p. 71.).

vornehmlich darin machten, daß sie sich auf mehre Stellen beriefen, in welchen Weissagungen auf den kommenden Messias enthalten seien, um deren Erfüllung durch Jesum nachzuweisen, [5]) regte zuerst den polemischen Eifer der Juden gegen diese Uebersetzung auf und veranlaßte sie, dieselbe als untreu zu verdächtigen. Während früher nicht nur die alexandrinischen Juden, deren abergläubische Verehrung gegen diese Uebersetzung die Fabel ausspricht, welche sie sich in Betreff des Ursprungs derselben bildeten, sondern auch die Palästinenser, denen gleichfalls das Bedürfniß einer griechischen Uebersetzung immer fühlbarer wurde, sich derselben mit Hochachtung bedienten, [6]) wenn sie auch schon nicht dem Urtexte gleich achteten: [7]) fingen letztere seit der Mitte des 2. Jahrh. nach Ch. an, dergleichen Be-

---

5) Dieß veranlaßte auch Fr. Volkm. Reinhard zu der Annahme, daß die LXX erst durch die Christen vornehmlich zu ihrem Ansehen gelangt seien. Er beschränkt diese jedoch auf die Bücher außerhalb des Pentateuchs (s. s. Abhandl. de versionis Alexandrinae auctoritate et usu, in s. opusc. academ. edit. a K. L. H. Pölitz. Lips. 1808. 9. 2 BB. 8. T. I. p. 36.), behauptete es also nicht so im Allgemeinen, wie Dieß de Wette (Einleit. ins A. T. 4. Ausg. S. 64.) berichtet.

6) Ueber den häufigen Gebrauch derselben bei Josephus s. Spittler de usu vers. Alex. apud Joseph. Gotting. 1779. Scharfenberg de Josephi et vers. Alexandrin. consensu. Auch klingen die ältesten rabbin. Zeugnisse für die LXX sehr günstig. Sie sind gesammelt von den oxforder Gelehrten, welche den Abdruck des Briefs des Aristeas (Oxon. 1692. 8.) besorgten, und diesem von S. 140. an beigefügt.

7) S. den Prolog zu dem Siraciden. Der Uebersetzer entschuldigt die Schwäche seiner Arbeit gegen das hebräische Original und fügt bei: *οὐ γὰρ ἰσοδυναμεῖ αὐτὰ ἐν ἑαυτοῖς ἑβραϊστὶ λεγόμενα καὶ ὅταν μεταχθῇ εἰς ἑτέραν γλῶσσαν· οὐ μόνον δὲ ταῦτα ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων οὐ μικρὰν ἔχει τὴν διαφορὰν ἐν ἑαυτοῖς λεγόμενα.* Freilich ist aber auch dieses Zeugniß (ungefähr 130 v. Ch.) verhältnißmäßig sehr alt, wo die Uebersetzung leicht noch weniger Eingang und Beifall in Palästina gefunden haben möchte.

rufungen der Christen auf dieselbe mit der Beschuldigung gegen deren Verfasser abzuweisen, daß diese keineswegs den Text treu wiedergegeben, sondern den wahren Sinn derselben öfters verletzt hätten und verlangten mithin, daß sich die Christen entweder des Urtextes oder, da auch sie selbst nicht überhaupt jeder Uebersetzung entbehren konnten, sich wenigstens einer diesem besser entsprechenden bedienen möchten. [8]) Es wurde nun auch eine solche, angeblich vorzüglichere, von einem aus ihrer Mitte, dem Aquila aus Sinope, vielleicht einem christlichen Proselyten, gefertigt, der es sich zum Ziel gemacht hatte, selbst in einzelnen Partikeln und wo möglich auch in den Etymologien der Wörter treu zu sein, weßhalb er von den Juden eben so hoch gestellt [9]) als von den Christen lächerlich gemacht wurde, die noch obenein ihren Groll darüber, daß ihnen auf solche Weise mehre ihrer wichtigsten Beweisstellen entrissen werden sollten, nur wenig verhehlten, [10]) wogegen es Origenes beider Sprachen kundig in seinen Hexaplis unternahm nachzuweisen, wie wenigen Grund eine solche Beschuldigung der LXX überhaupt habe und die etwanigen Ungenauigkeiten zu bezeichnen und zu verbessern. [11])

Die gegen die LXX von den Juden erhobene Beschuldigung von Abweichungen, welche ihre frühere Verehrung bald in fanatische Verachtung derselben umwandelte, war aber nicht dabei stehen geblieben, sie unvorsätzlicher Ungenauigkeit zu zei-

---

8) Vergl. Hody a. a. O. S. 233. ff.

9) Origen. epist. ad African. edit. opp. de la Rue I. p. 18.: *φιλοτιμότερον πεπιστευμένος παρὰ Ἰουδαίοις ἡρμηνευκέναι τὴν γραφήν.*

10) S. Iren. III. 24. — Epiphan. de ponderib. et mens. 15.: *ταύτην δὲ ἀκρότητα παιδευθεὶς ἡρμήνευσεν οὐκ ὀρθῷ λογισμῷ χρησάμενος, ἀλλ' ὅπως διαστρέψῃ τινὰ τῶν ῥητῶν, ἐνοκήψας τῇ τῶν οβ ἑρμηνείᾳ, ἵνα τὰ περὶ Χριστοῦ ἐν ταῖς γραφαῖς μεμαρτυρημένα ἄλλως ἐκδώσει δ' ἣν εἶχεν αἰδῶ εἰς ἄλογον αὐτοῦ ἀπολογίαν*, vergl. hiermit Montfauc. in Hexapla T. I. Praelimin. p. 49. sq.

11) Origen. l. l. p. 16. sq.

hen, sondern erweiterte sich auch zu dem Vorwurfe absichtlicher Verfälschung der heil. Urkunden durch sie in Folge der Berücksichtigung eigenthümlicher theologischer Ansichten und der Umstände, unter denen sie gearbeitet hätten; und die Rabbinen machten 13 Stellen namhaft, in welchen dergleichen absichtliche Veränderungen des ursprünglichen Textes sichtbar seien,[12]) bei deren größerer Mehrzahl die angegebenen Veränderungen unserm jetzigen Texte zu Folge gar nicht Statt finden und vermuthlich nie Statt gefunden haben,[13]) bei einigen der Wunsch, die Uebersetzung auch ohne Ursache zu verketzern, offenbar ist und von denen nur eine (Genes. V. 2.), über welche wir späterhin noch mit Mehrem reden werden, in Betracht kommt, indem die hier gerügte Veränderung, ob sie sich schon in unsern jetzigen Texten nicht findet, offenbar auf alexandrinische Vorstellungen hinweis't und Philo selbst in gewissem Betrachte diese Lesart gebilligt zu haben scheint.[14])

---

12) Diese Stellen werden im babyl. Talmude tract. Megill. c. 1. fol. 9. und öfter anderwärts angeführt, vergl. Hottinger Thesaur. philol. p. 328. sqq.

13) So sollen z. B. die LXX übersetzt haben als stünde Gen. I. 26. im Originale אעשה אדם בצלם ובדמות, wovon jetzt nicht nur keine Spur vorliegt, sondern was auch das Zeugniß des Philo, der sich mit Erklärung des Plurals öfter und längere Zeit beschäftigt (vergl. de opif. m. p. 15. — de conf. ling. p. 344.) noch unwahrscheinlicher macht.

14) Ich kann hierbei nicht umhin, die Uebereilung zu rügen, die sich in Betreff dieser rabbin. Angaben Gfrörer zu Schulden kommen läßt und die einen Geschichtsforscher am wenigsten ziemt. Er erwähnt diese 13 Stellen in s. krit. Geschichte des Urchristenthums Th. 1. Bd. 2. S. 10., wo er einem versuchten Nachweise, wie die Stelle Exod. XXIV. 10. 11. in Folge alexandrinischer Vorstellungen von den LXX umgewandelt worden sei, die W. beifügt: „Merkwürdig ist es nun, daß schon der babylon. Talmud diese Stelle den Alexandrinern als eine absichtliche Verfälschung vorwirft.“ Allerdings nennt Hottinger a. a. O., wie auch Carpzov crit. sacra P. II. cap. 2. p. 520., der Hottingern auch hierin ausschreibt, die St. Exod. XXIV. 11. Aber es ist dieß ein falsches Citat, wie schon die ausge-

Die Zeiten der Unkritik und theilweisen Unwissenheit, welche folgten, führten die Untersuchung über die LXX überhaupt dem Ende, ja, der Vergessenheit zu. Aber selbst als diese die neuere, wissenschaftlichere Zeit vornehmlich durch die großen Verdienste Humfr. Hody's, dessen Resultate mit Recht noch immer als die Basis für fernere Untersuchungen betrachtet werden, von Neuem aufregte, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Urtexte und den LXX ein vielfach besprochener Gegenstand ward und Joh. Heinrich Hottinger [15]) und Ernst Grabe [16]) mit vielfach belohntem Fleiße die Differenzen zwischen beiden auf gewisse Klassen und Gesetze zurückzuführen strebten: konnte schon deßhalb weniger Befriedigendes über den Einfluß einer alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie auf die alexandrinische Uebersetzung gegeben werden, weil jene Philosophie selbst sehr wenig gekannt war und erst die Forschungen eines Beausobre, Mosheim, Brucker, Christ. Wilh. Franz Walch über gnostische Philosophie, ob sie schon in dieser Hinsicht selbst noch Vieles zu wünschen übrig ließen, öffneten hierzu den Weg. Indem nämlich das Bestreben dieser Männer dahin ging, in der Zeit vor dem christlichen Gnosticismus die Veranlassung und den Keim zu diesem nachzuweisen, gaben sie den natürlichen Anstoß dazu, die Differenzen, die eine ähnliche philosophische Ansicht in der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. erzeugt hatte, zu bemerken und als solche zu bezeichnen. Joh. David Michaelis, ein in so vielen Zweigen der theologischen Literatur mit Hochachtung zu nennender Name, gab in seiner dissertatio de indiciis gnosticae philosophiae tempore LXX interpretum et Philonis Jud. [17]) das Beste,

---

schriebenen Worte: „et misit minimos filiorum Israel" Herrn Gfrörer hätten lehren können. Die getadelte Stelle ist V. 5.

15) Thesaur. philol. p. 354. sqq.

16) Dissert. de variis vitiis LXX interpret. Oxon. 1710. Cap. 1.

17) Im syntagm. commentat. Gotting. 1759. u. 67. P. II. Num. 13. p. 251. sqq. Selbst Horn in seiner bibl. Gnosis (Han-

ja, fast das Einzige, was hierin bis jetzt geleistet worden ist, aber auch nur in sehr beschränkter Ausdehnung; denn er behandelte nur ungefähr 6 Stellen, wenn schon diese in vorzüglicher Methode, indem er mit Philo sehr nahe vertraut war. Vielleicht war der Widerspruch, den Ernesti [18]) dagegen erhob, die Ursache, daß ähnliche weiter durchgeführte und begründete Versuche unterblieben. Töpler's ohnehin wenig ausführliche Schrift [19]) behandelt diesen Gegenstand nur beiläufig [20]) und Gfrörer [21]) hat zwar eine ihn erschöpfende Untersuchung geben wollen, aber ihn denn doch nur sehr einseitig angesehen und durchgeführt, indem er nur darauf Rücksicht genommen hat, daß es in den LXX zuweilen vermieden ist, das göttliche Wesen sichtlich-wahrnehmbar darzustellen, wo doch der Urtext Dieses gibt, während eine umfassendere und sorgfältigere Vergleichung der Uebersetzung der LXX einestheils mit ihrem Originale und anderntheils mit der uns späterhin ausführlich mitgetheilten alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie und der Art dieselbe exegetisch aus den LXX zu entnehmen, uns nicht nur eine ungleich bedeutendere dogmatische Geltung jener Philosophie zur Zeit der Uebersetzer kennen lehrt, sondern uns zugleich die Beweise an die Hand gibt, daß die Uebersetzer das Verhältniß ihrer alexandrinischen theologischen Ueberzeugung zu dem Urtexte mit ganz ähnlichem Maßstabe maßen, als die spätere Zeit das ihrige zu den LXX, ja, daß sie die allegorische Erklärung, die sie erfuhren, vorhersahen, beabsichtigten und begünstigten. Wie Letzteres

---

nov. 1805. 8.) trat mehr dawider als dafür auf, wenn er §. 9. S. 68. sagte, daß die Spuren einer solchen Gnosis in den LXX zu leicht und schwach seien und daß sich noch viel dawider erinnern lasse, noch mehr, als was Ernesti erwidert habe.

18) In s. exeget. Biblioth. Bd. 8. (1767.) S. 716. ff.

19) De pentat. interpret. Alexandr. indole critica et hermeneutica. Hal. 1830. 8.

20) S. 36—39. der bezeichneten Schrift.

21) A. a. O. 1. Bd. 2. Abth. S. 8—18.

zum Theil [22]) die traditionale Exegese begründete, von welcher wir bereits im 1. Buche dieser Darstellung sprachen, und zu welcher sich im Laufe dieses Kapitels mehre Belege finden werden: so weisen diese Erklärungen natürlich auch wieder auf den Sinn zurück, den die LXX selbst mit ihren Worten verbanden und auf den Grund der Abweichungen, die sie sich in denselben erlaubten, wobei es übrigens einleuchtet, daß Philo auch für diese Exegese als Hauptquelle betrachtet werden müsse, indem er der älteste und ausführlichste der alexandrinischen Interpreten und obenein noch Jude ist. Doch kommen nächst ihm und den Bruchstücken der Erklärungen, die sich bei den sonstigen alexandrinisch-jüdischen Philosophen finden, auch die ersten christlichen, namentlich alexandrinischen Exegeten, vornehmlich Klemens und Origenes in Betracht. Auch durch diese werden wir aufmerksam gemacht, manche Eigenthümlichkeiten der LXX mit bedächtigern Augen zu betrachten, als Dieß vielleicht sonst geschehen wäre. Die alexandrinische traditionale Allegorie erstreckt sich zwar räumlich und zeitlich auch noch weiter, auch auf den Occident und in die spätern Jahrh., z. B. in vorzüglicher Weise auf Ambrosius und Augustin, doch geben diese uns dann wenig oder nichts Neues, sondern schöpften vielmehr aus den auch uns bekannten Quellen.

Ich werde mit einem vollständigen Nachweise des Letztern, für welchen bis jetzt auch noch Nichts im Versuche vorliegt, auf welchem es erlaubt wäre, fortzubauen, die Untersuchungen über den Alexandrinismus der 70 Dolmetscher beginnen und die Mittheilungen über andere Spuren desselben, die sich in Abweichungen vom Urtexte, wenn auch nicht in Erwartung einer allegorisch-alexandrinisirenden Interpretation, so doch in Folge alexandrinischer Ansichten überhaupt darlegen, je nachdem es ihr Gegenstand erfordert, theils in jenen Nachweis verweben, theils abgesondert von ihm nach dessen Schlusse beibringen.

22) Die andern veranlassenden Gründe s. Abth. 1. S. 68. f.

Die alexandrinische Traditionalexegese findet in der doppelten Schöpfungsurkunde, die in der mosaischen Schöpfungsgeschichte enthalten ist, eine Belehrung über die Bildung der doppelten, der geistigen und sinnlichen Welt. [23]) So wenig es zweifelhaft sein kann, daß in den ersten beiden Kapp. der Genesis, wie sie im Urtexte vorliegen, keine Spur einer solchen Ansicht vorhanden ist: so wenig kann es doch auch zweifelhaft sein, daß die LXX bereits diese Ansicht kannten, ihre Billigung durch die Uebersetzung aussprachen und die fernerweite Erklärung der heil. Schrift in diesem Sinne beabsichtigten. Vielmehr muß es eingeräumt werden, daß sich die Alexandriner auf mehre Ausdrücke der LXX als Belege für diese ihre Ansicht mit allem Rechte berufen konnten, obschon bei mehren andern Ausdrücken, auf welche sie sich auch beriefen, ein solches Recht nicht vorlag. Die LXX sagen, daß die Erde im Anfange ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος gewesen sei. Die Alexandriner erklären diese Worte ihrem Systeme gemäß, daß vor dieser sichtbaren Erdenwelt, als Entstehungsbedingungen, ein geistiges, unsichtbares Gebilde derselben [24]) und eine ungeordnete Masse vorhanden gewesen sei, [25]) in welche jenes habe abgeprägt werden sollen. [26]) Ein Vergleich

---

23) S. daselbst S. 205. ff.

24) Gerade auch von ihnen ἀόρατος γῆ genannt s. das. S. 206.

25) Die ἄτακτος οὐσία der ἀκατασκευάστῳ ganz entsprechend s. das. S. 191.

26) Vergl. Philo de mundi opif. p. 6.: πρῶτον οὖν sagt er mit Rücksicht auf unsre Genesisstelle (die Worte παρὰ τοῦ νοητοῦ κόσμου werden durch die bessern CDD. und das Zeugniß des Euseb. P. E. XI. 24. entfernt) ὁ ποιῶν ἐποίει οὐρανὸν ἀσώματον καὶ γῆν ἀόρατον καὶ ἀέρος ἰδέαν κ. τ. λ. Clem. Alexandrin. Strom. V. p. (edit. Par. 1641. fol.) 593.: (κόσμον τε αὖθις τὸν) μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν — — —·) ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τ. οὐρ. κ. τ. γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος. Excerpta Theodoti ex scriptis §. 47. in der Ausgabe des Clem. Alexandr. von Potter (Oxon. 1715. 2 BB. fol.) Vol. II. p. 980.: ἀσώματον δὲ καὶ ταύτην ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τὸ φάσκειν ἀόρατον· οὔτε γὰρ

dieſer Worte mit denen des Urtextes תהו ובהו lehrt augenſcheinlich, daß die LXX in dieſen an ſich unmöglich die Veranlaſſung zur Wahl derſelben finden konnten und läßt Nichts Anderes als die Annahme übrig, daß die Ueberſetzer bereits ganz ähnlicher Meinung mit den ſpätern Alexandrinern geweſen ſeien und nicht nur überhaupt die kosmologiſchen Philoſopheme theilten, ſondern dieſelben auch in den moſaiſchen Büchern enthalten und in denſelben gerechtfertigt glaubten. Ganz anders und ungleich näher an den Urtext ſich anſchließend die übrigen Ueberſetzer. **Aquila**: *κένωμα καὶ οὐθέν*. **Symmachus**: *ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον*. **Theodotion**: *κενὸν καὶ οὐθέν*, oder nach Andern *οὐθὲν καὶ οὐθέν*.

Es liegen aber auch noch in mehren andern Abweichungen der LXX von dem Urtexte der Schöpfungsurkunden Ueberzeugungsgründe vor, daß auch ſchon bei ihnen die ſpätere Anſicht über die Schöpfung und Erklärung jener Urkunden Wurzel gefaßt hatte. Hierher ſind noch vorzüglich zu rechnen die Stellen Geneſ. II. 9.: *καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον, ὡραῖον εἰς ὅρασιν κ. τ. λ.* und V. 19.: *καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πάντα τὰ θηρία τοῦ ἀγροῦ κ. τ. λ.* **Philo** bemerkt zu letzterer Stelle leg. alleg. II. p. 1089.: Nicht ohne Grund habe Moſes zu dem W. *ἔπλασε* noch das W. *ἔτι* beigefügt; früher ſeien die Ideen der Thiere (in der geiſtigen Welt) gebildet worden, nun aber noch die Individuen (aus irdiſchem Stoffe *ἐκ τῆς γῆς* in der irdiſchen Welt).[27]) Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß das Wörtchen *ἔτι*, von dem ſich weder im Urtexte, noch in den übrigen Ueberſetzungen eine Spur

---

ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπω ὄντι ὁρατὸς (ſo muß geleſen werden, nicht *ἀόρατος*) *ἦν*, vergl. auch Pseudoclement. Rom. Recognit. lib. 6. §. 7. edit. Cotel.-Cleric. I. p. 550.

27) Daß Philo in der bezeichneten Stelle noch weiter allegoriſirt und unter den *θηρίοις* die *πάθη* verſteht, gehört nicht zur Sache. Die Worte ſind: *πρότερον μὲν ἐν τῇ ἑξαημέρῳ τὰ γένη τῶν παθῶν καὶ τὰς ἰδέας εἰργάζετο, νυνὶ δὲ τὰ εἴδη προσπλάττει, διό φησιν· ἔπλασεν ἔτι.*

vorfindet und welches auch sonst an dieser Stelle eines angemessenen Sinnes ermangelt, eben zu solchem Verständnisse beigefügt ist.

Als weitere Belege hierzu sind folgende anzusehen. Zuerst die Uebersetzung von II. 5.: (ᾗ ἡμέρᾳ ἐποίησε κύριος ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν) καὶ πᾶν χλωρὸν ἀγροῦ πρὸ τοῦ γενέσθαι ἐπὶ τῆς γῆς καὶ πάντα χόρτον ἀγροῦ πρὸ τοῦ ἀνατεῖλαι. Es läßt diese Stelle in dieser Form: „Gott schuf alles Grün des Feldes ehe es auf der Erde entstand und alles Gras des Landes ehe es (auf der Erde, in dieser sinnlichen Welt) hervorkeimte“ keinen andern Sinn zu, als den Philo in s. quaest. in Genes. I. 2. gibt: „quod autem dicit: priusquam germinasset super terram fecerit (Deus) viride et foenum etc., patet, quod incorporeas species sicuti indicativas (prius) creavit secundum naturam intellectualem, quae ista, quae in terra sunt sensilia, imitatura erant.“ [28]) Die Worte des Urtextes: וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח: geben den davon ganz verschiedenen höchst einfachen Sinn, daß an den Tagen, an welchen Gott Himmel und Erde schuf, Nichts von jenen spätern Erzeugnissen der Erde vorhanden gewesen sei. — Es liegt ferner am Tage, von wie hohem Interesse es für die Alexandriner sein mußte, daß sie in dem ersten Kap. der Geneſis, in welchem sie ja eben die Schöpfung der geistigen Gattungswelt erzählt glaubten, fanden, Alles sei anfänglich κατὰ γένος geworden, indem ja eben die geistige Welt die Gattungen der Dinge umfassen sollte. [29]) Philo sagt ausdrücklich leg. alleg. II. p. 1089., daß es hierdurch klar werde, wie nach Moses die allgemeinen Ideen offenbar früher, als die Individuen geschaffen seien. Nun konnten zwar die LXX auch ohne jene Ansicht zu theilen das Wort מין mit γένος übersetzen, wie auch Aquila. Aber es verdient nichts desto weniger

28) Aehnlich leg. alleg. I. p. 44.

29) S. Abth. 1. S. 255. ff.

Beachtung, daß die LXX im 11. V., wo von den einzelnen später sämmtlichen Gegenständen, die nach Arten geschaffen sein sollen, überhaupt zuerst geredet wird, die Worte auch da einschieben, wo der Urtext sie nicht gibt und sie da, wo sie sich wirklich befinden, sichtlich mehr in den Vordergrund drängen. Die W. der LXX sind: *βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου σπεῖρον σπέρμα κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα καὶ ξύλον κάρπιμον ποιοῦν καρπὸν, οὗ τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ κατὰ γένος ἐπὶ τῆς γῆς.* Im Urtexte fehlen die ersten WW. *κατὰ γένος κ. κ. ὁ.*, und die letztern *κ. γ.* stehen nach *καρπὸν* (עשה פרי למינו). Für die Erklärung der Alexandriner wäre Beides sehr unangemessen gewesen. Wie hätte gleich das erste Mal die ihnen so wichtige Bezeichnung der Schöpfung nach Gattungen mangeln sollen? Und was lag ihnen hier daran, daß jeder Fruchtbaum nach seiner Art Früchte bringe? Es war hervorzuheben, daß diese selbst in Gattungen hervorgebracht seien. In diesen Bedürfnissen für die alexandrinische Erklärung sind auch die Gründe der Abweichung der LXX leicht zu finden.

Von hoher Wichtigkeit würde es endlich sein, wenn die LXX Genes. I. 27. wirklich *ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτὸν* an der Stelle des *αὐτοὺς* ursprünglich gesetzt hatten, wie sie Dessen der babyl. Talmud beschuldigt. [30]) Philo las nicht so, [31]) indeß würde diese Lesart ihm sehr willkommen gewesen sein und seine allegorische Deutung der Schöpfungsgeschichte wesentlich befördert haben, weßhalb er sich denn auch auf unsre Stelle zuweilen in dem Maße beruft, als fände sich in ihr wirklich *αὐτὸν* vor. Er glaubte nämlich, daß der Ideenmensch mannweiblich sei, indem die äußersten Verschiedenheiten der Gattung doch immer in dieser selbst gedacht werden müß-

---

30) Tract. Megill. c. 1. fol. 9. Sie hätten übersetzt, als läse man: זכר ונקבה בראו und nicht בראו אתם, so Hottinger thes. philol. p. 328.

31) Dieß klar aus d. St. quis rer. div. haer. p. 503., wo er das Wort *αὐτοὺς* selbst hervorhebt.

ten, wenn sie auch schon an keiner einzelnen Form verwirklicht erschienen; und behauptete Dieß in unsrer Stelle, wo freilich seiner einmal gefaßten Ansicht zu Folge nur von den Gegenständen in der Idee die Rede sein konnte, von dem Ideenmenschen gelehrt. [32]). Wie nun für eine solche Erklärung der Stelle die (wenigstens vom Erklärer vorausgesetzte) Lesart αὐτὸν nothwendige Bedingung war: so war auch bei dieser Lesart die Erklärung Philo's die nothwendige und die LXX mußten, im Falle sie sie gaben, [33]) eine ähnliche philosophische Ansicht mit zu der Uebersetzung gebracht haben.

Uebrigens finden sich auch noch außerhalb der mosaischen Schöpfungsurkunde einige Spuren, daß bereits die LXX ähnliche kosmologische Ideen gekannt und gebilligt haben, wie die spätern Alexandriner. Ich mache hierbei nur auf die Uebersetzung der Stelle Jes. XLV. 18. aufmerksam: (οὕτως λέγει κύριος ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν,) οὗτος ὁ θεὸς ὁ καταδείξας τὴν γῆν καὶ ποιήσας αὐτὴν, αὐτὸς διώρισεν αὐτὴν κ. τ. λ. Das Hebräische lautet: כה אמר יהוה בורא השמים הוא האלהים יצר הארץ ועשה הוא כוננה: Nur Kenntniß der alexandrinischen Kosmologie findet für die Worte καταδείξας τὴν γῆν und διώρισεν αὐτὴν einen angemessenen Sinn und erklärt dadurch eine solche Abweichung

---

32) Vergl. de opif. m. p. 16., wo er mit Rücksicht auf unsre Stelle sagt: πάνυ δὲ καλῶς τὸ γένος ἄνθρωπον εἰπών, διέκρινε τὰ εἴδη, φήσας ἄῤῥεν τε καὶ θῆλυ δεδημιουργῆσθαι, μήπω τῶν ἐν μέρει μορφὴν λαβόντων, ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τῶν εἰδῶν ἐνυπάρχει τῷ γένει καὶ ὥσπερ ἐν κατόπτρῳ διαφαίνεται τοῖς ὀξὺ καθορᾶν δυναμένοις; und p. 30. beschreibt er den Ideenmenschen. Er ist ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγὶς, νοητὸς, ἀσώματος, οὔτ' ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ κ. τ. λ. Vergl. auch leg. alleg. II. p. 1089.: πρὸ γὰρ τῶν εἰδῶν ἀποτελεῖ τὰ γένη, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀνθρώπου· προτυπώσας γὰρ τὸν γενικὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧ τὸ ἄῤῥεν καὶ τὸ θῆλυ γένος φασὶν εἶναι, ὕστερον τὸ εἶδος ἀπεργάζεται, τὸν Ἀδὰμ., qu. rer. div. haer. p. 503.

33) Was aber nun freilich um so unwahrscheinlicher ist, je weniger Philo es wagt, diese Stelle in dieser Form zu geben, ob er sie schon selbst in derselben vorauszusetzen veranlaßt ward.

der Ueberſetzer vom Originale. Dem Alexandriner war es in der That gleichbedeutend mochte man ſagen: „Gott habe dieſe Welt gebildet“, oder: „er habe dieſe Erde aufgezeigt“, d. h. das geiſtige, unſichtbare Bild (ἀόρατος, νοητὸς κόσμος, γῆ), was er ſich zuerſt von ihr entworfen hatte, ſichtbar hervortreten laſſen. Philo ſagt in ganz ähnlichem Sinne εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγε und vergleicht deßhalb ſehr angemeſſen Gott mit der Sonne, die bei ihrem Aufgange gleichfalls die Formen der Erde aufzeige, nur mit dem Unterſchiede, daß die Sonne die bereits vorhandenen Formen ſichtbar mache, während die göttliche Macht ſie erſt zum Vorhandenſein hervorbilde.[34]) Das διορίζειν an der Stelle des כונן, welches es ſprachlich nicht vertritt, vertritt es recht wohl nach der alexandriniſchen Anſicht, die in einer beſtimmten geſetzmäßigen Scheidung und Begrenzung der Urſtoffe gegen einander die dauernde Begründung der Weltordnung ſuchte und die Weltſchöpfung als einen Scheidungsproceß betrachten lehrte.[35]) Beides muß auch in Beurtheilung der Ueberſetzung von Jeſ. XL. 26. berückſichtigt werden, wo den Worten מי־ברא אלה die der LXX τίς κατέδειξε ταῦτα πάντα; und den andern המוציא במספר צבאם die den Sinn völlig ändernden Worte der LXX entſprechen ſollen: ὁ ἐκφέρων κατ᾽ ἀριθμὸν τὸν κόσμον αὐτοῦ, die offenbar ihre Erklärung in der pythagoräiſchen Zahlenlehre finden, an welche ſich auch Philo ſehr oft anſchloß, wenn er nachweiſen wollte, wie eben nach der genaueſten (Zahlen-) Ordnung die Urelemente zu weiſern Formen disponirt worden ſeien.[36])

Einen ſeltſam tiefern Sinn fanden die Alexandriner und namentlich Philo, deſſen Anſichten uns hierüber faſt vollſtändig

---

34) Vergl. de somn. I. p. 577. Ganz ähnlich auch de Abrah. p. 361.: (θεὸς) ἀειδὴς ὢν πάντα φαίνει μικρῶν τε αὖ καὶ μεγάλων διαδεικνὺς τὰς φύσεις.

35) S. Abth. 1. S. 191. f.

36) S. daſ. S. 456. Note 27.

ständig vorliegen, in den Namen und den Schicksalen der Männer, deren Lebensgeschichte in den mosaischen Büchern der Gesetzgebung vorausgeschickt wird. In diesem Theile der heil. Bücher, den er den genealogischen nannte, glaubte namentlich Letzterer, wie wir früher mit Mehrem ausgeführt haben, [37]) von Moses darauf hingewiesen, daß der Mensch kraft seiner natürlichen Fähigkeiten wohl geeignet sei die Forderungen zu erfüllen, die an ihn durch das Gesetz gestellt würden und betrachtete hierbei die einzelnen darin erwähnten Personen oder Schicksale theils als Fähigkeiten des Menschen, theils als Stufen, auf welchen er zu seinem hohen Ziele hinanklimme (τρόπους τῆς ψυχῆς). Auch diese Ansicht und selbst die Durchführung derselben ins Einzelne, wie wir sie bei Philo finden, war den LXX den sprechendsten Zeugnissen ihrer Uebersetzung zu Folge nicht fremd. Der Adam war dem Philo und mit diesem einer größern Anzahl späterer alexandrinischer Exegeten, ein Symbol des menschlichen Geistes, für welchen es nicht gut war, daß er allein sei, sondern dem noch die Sinnlichkeit Eva zugeschaffen werden mußte, um ihn vollständig für den sinnlichen Aufenthaltsort geschickt zu machen, welchen er dem göttlichen Willen zu Folge, alles Mögliche wirklich zu machen, betreten mußte. Die Schlange war das sinnliche Vergnügen, was beide enger an einander knüpfte, aber auch die Sünde des Geistes herbeiführte, indem die Sinnlichkeit öfter über ihn, der doch die Herrschaft üben sollte, den Sieg davon trug. [38]) Daß den LXX eine ähnliche Deutung dieser ganzen Stelle vor Augen geschwebt habe, scheint aus Folgendem hervorzugehen:

Bei der Schöpfung des Weibes erzählen die LXX (Genes. II. 21.): ἐπέβαλεν ὁ θεὸς ἔκστασιν ἐπὶ τὸν Ἀδὰμ καὶ ὕπνωσε· καὶ ἔλαβε μίαν τῶν πλευρῶν αὐτοῦ καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.

37) S. oben Abth. 1. S. 341. ff.

38) S. daselbst S. 343. ff.

Schon das Wort ἔκστασις ist sehr auffallend. Was soll es heißen? Schlaf bedeutet es niemals, [39]) die Bedeutung des Schreckens, in welcher die LXX sich dieses Wortes sehr häufig bedienen, ist für diese Stelle ohne Sinn. Auch die Bedeutung die wir dem Worte Ekstase zu geben pflegen, um damit den verzückten Zustand eines Theopten zu bezeichnen, in welchem es sich zuweilen bei den LXX findet, ist hier nicht anwendbar, da von einer Theophanie gar nicht die Rede ist. Alle andern alten Uebersetzungen geben auch darum hier andere Wörter. Nach Hieronymus Zeugniß setzte Aquila καταφορὰν (tiefer Schlaf, bei den Classikern öfter der Todtenschlaf), Symmach.: κάρον (dasselbe), während die Andern ὕπνος gaben. [40]) Wenn wir nun aber nicht geradehin annehmen wollen, daß die LXX selbst keinen Sinn mit diesem Worte verbunden hätten, wo dann freilich alle Exegese ihr natürliches Ende fände und welche Annahme bei einer Uebersetzung dann am allerwenigsten gestattet werden kann, wenn sie,

---

39) Bei den Classikern und selbst bei den LXX auch nicht an Einer Stelle mit einigem Schein. Aus den übrigen Uebersetzern hat man einige Stellen angeführt. Theodotion gibt Job. XXXIII. 15. ἔκστασις an der Stelle von תרדמה, doch hier scheint er wirklich an eine Ekstase gedacht zu haben. In Jes. XXIX. 10., wo derselbe Theodot. an der Stelle desselben hebräischen Wortes, welches die LXX hier durch πνεῦμα κατανύξεως geben, ein πν. ἐκστάσεως nennt, hatte er vielleicht die vorhergehenden Worte, wie die LXX — — — καὶ ἔκστητε übersetzt und nahm dann eine recht angemessene Rücksicht auf dieses Wort. Am scheinbarsten noch könnte man für diese Bedeutung anführen 1. Reg. XXVI. 12. nach Theodot. und Prov. XIX. 15. nach Symmachus und Theodotion. Doch auch diese Stellen lassen andere Erklärungen zu und fordern dieselben denn nun auch ebendeßhalb, weil sich sonst keine sichere Spur findet, zumal in der ersten, wo ὕπνος von ἔκστασις unterschieden ist. In letzterer ist ἔκστ. ein trauriger (Schreckens-) Zustand, wie Dieß bei den LXX sehr gewöhnlich vergl. Ps. XXX. (XXXI.) 23., CXV. 2. (CXVI. 11.) u. a.

40) Montfaucon (in seiner Sammlung der Reliquien der origen. Hexapla Par. 1713. 2 Voll. fol.) zu unsrer Stelle.

wie hier, vom Urtexte abweicht — indem eine solche Abweichung eben die Verbindung des eigenthümlichen Sinnes des Uebersetzers mit dem des Urtextes beurkundet —: so werden wir auf jene eben bezeichneten alexandrinischen Ansichten eingehen und uns von ihnen Erklärung erbitten müssen, die uns denn auch Philo leg. alleg. II. p. 1092. sq. gibt und uns näher bestimmt, was es für eine Ekstase gewesen sei, welche Gott uranfänglich über Adam geschickt habe und wie sie recht wohl mit einem Einschläfern desselben zusammenfalle. Gott ließ nämlich den noch ungebundenen Geist (Adam) eben zu Folge der Absicht nun auch sinnlich-geistige Wesen hervorzubringen, aus ihm selbst, d. h. aus dem ihm eigenthümlichen, rein-geistigen Wirkungskreise heraustreten, eine Ekstase, welche, da sie ihn in Verbindung mit dem Sinnlichen brachte, sehr natürlich dessen ursprüngliche Kräfte schwächte oder einschläferte. „Denn in Wahrheit," sagt er, „wenn der Geist schlummert, tritt der Sinn hervor und dieser verlischt, wenn der Geist erwacht, weßhalb wir denn auch, wenn wir über Etwas scharf nachdenken, in die Einsamkeit fliehen, die Augen verschließen, die Ohren verstopfen und uns von allem Sinnlichen lossagen." Der Sinn der Stelle ist nun klar: Als Gott dem noch ungefesselten Geiste den Sinn anschaffen wollte, ließ er ihn aus seinem ursprünglichen Wirkungskreise heraustreten und schläferte ihn so ein. Auf ähnliche Ansicht deutet auch die Wahl des Wortes ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς hin, zu welcher das hebräische Wort ויסגר keine Veranlassung geben konnte. Allein das Fleisch, oder das Sinnliche im Menschen war ja eben zu dem Behufe dem menschlichen Geiste angeschaffen worden, um an die Stelle der frühern geistigen Kräfte, [41]) welche für den ihm nun angewiesenen Wirkungskreis nicht geeignet waren, ihn mit denjenigen Fähig-

41) Diese waren dann nothwendig in der dem Adam entnommenen πλευρὰ angedeutet, welche Philo im Geiste der allegorisirenden Exegese in eine Kraft Adam's oder des Geistes umdeutet; denn πλευρὰς ὁ βίος ὀνομάζει τὰς δυνάμεις.

keiten auszurüſten, die ihn eben für letztern vollkommen geeignet machten. Die Sinnlichkeit war mithin ein nothwendig integrirender Beſtandtheil des Menſchen; πρὸς συμπλήρωσιν τῆς ὅλης ψυχῆς, wie Philo ſagt, gehörte auch Eva oder die Sinnlichkeit. [42]) Auch noch einige andere Abweichungen vom Urtexte dieſer ganzen Erzählung ſcheinen zu Gunſten des alexandriniſchen Verſtändniſſes deſſelben geſchehen zu ſein. Ich mache noch auf folgende aufmerkſam:

Einem alexandriniſchen Interpreten kam für die bezeichnete Erklärung der Wechſel des Numerus, der ſich Geneſ. II. 16. 17 findet, trefflich zu Statten, wo es heißt: ἀπὸ παντὸς ξύλου — — βρώσει φαγῇ, ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρὸν οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ, ἧ δ' ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Philo hebt dieſen leg. alleg. III. p. 59. gar ſehr hervor. „Dann iſt auch Dieß wohl zu beachten," ſagt er, „daß Gott ſich nur zu Einem wendet, wenn er ermahnt von allen Bäumen im Paradieſe zu eſſen; wenn er es aber unterſagt, ſich auch deſſen zum Genuſſe zu bedienen, durch den Kenntniß des Guten und Böſen bewirkt wird ſich anſcheinend mit Mehren unterhält. Denn hier ſagt er: Iß von allen; dort aber: Eßt nicht, und an welchem Tage ihr eſſet, nicht du ißt, werdet ihr ſterben, nicht wirſt du ſterben. Hierbei iſt nun zu bemerken, — — — daß es zur Annahme und Uebung der Tugend nur Eines bedarf, des vernünftigen Geiſtes (des Adam), der Körper aber (Eva) hierzu in keiner Weiſe mitwirkt, — — — während man um Unerlaubtes zu genießen den Geiſt nicht allein haben darf, ſondern Sinn und Geiſt und Körper." Dieſer ſo ſehr im Geiſte der vorliegenden allegoriſchen Interpretation ſich bewegende Wechſel des Numerus findet ſich weder im Urtexte, noch auch, wie ſehr natürlich, in irgend einer der alten Ueberſetzungen, ſo weit uns Nachrichten über ſie (ſ. bei Montfaucon zu u. St.) aufbehalten ſind.

---

42) Leg. alleg. II. p. 1092.

Wenn ich auch auf die Ueberſetzung der Worte Adam's in Geneſ. III. 12.: האשה אשר נתתה עמדי durch ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ weniger Gewicht legen möchte, weil ſie wenigſtens wörtlich mit dem Urtexte übereinſtimmt, ob ſie ſchon auf der einen Seite dem Genius der griechiſchen Sprache, den der Ueberſetzer des Pentateuchs wol niemals in dem Maße verletzt, durchaus widerſtreitet und auf der andern die Erklärung, welche die zuſammenhangende Allegorie nothwendig machte [43]) nur bei ſolcher Form der Stelle möglich war: ſo glaube ich doch, daß bei dieſer Unterſuchung noch nothwendig die Stellen Geneſ. III. 15. und 17. in Betracht gezogen werden müſſen. Aus erſterer die vielfach beſprochenen Worte der LXX: αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν; hebr.: הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב: Es iſt hierbei vor Allem an ſich gar nicht einzuſehen, warum die LXX an die Stelle des Wortes הוא αὐτός ſetzten; während jenes הוא oder אוה ſehr angemeſſen entweder auf אשה oder auf זרע ſich beziehen konnte, paßte αὐτός weder auf γυνὴ, noch auf σπέρμα. Philo weiß einen Grund für dieſe Erſcheinung, der, wenn man die übrigen Rückſichten im Auge hat, die die LXX auf die alexandriniſch-allegoriſche Erklärung nahmen, gar nicht unwahrſcheinlich iſt. Er ſagt leg. alleg. III. p. 95. sq.: „Das Wort αὐτός iſt hier der Sprache nach fehlerhaft, dem Sinne nach richtig geſetzt. Oder wie? Es bezieht ſich auf γυνή. Dieſe iſt aber nicht ein αὐτός, ſondern eine αὐτή. Was ſollen wir nun ſagen? Moſes geht hier

43) Phil. leg. alleg. III. p. 71.: ἡ γυνή φησιν ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ· ——— εἶ τὸ μὴ φάναι· ἡ γυνὴ ἣν ἔδωκας ἐμοί —— οὐ γὰρ ἐμοί, ὡς κτῆμα, τὴν αἴσθησιν ἔδωκας, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ἀφῆκας ἄνετον καὶ ἐλευθέραν κατά τινα τρόπον οὐχ ὑπείκουσαν τοῖς τῆς ἐμῆς διανοίας ἐπιτάγμασιν. Die Sinnlichkeit war den Alexandrinern zwar nach dem Werthe, aber nicht nach dem Einfluſſe auf den Menſchen, dem Geiſtigen ſubordinirt. Eine ſolche letztere Subordination wäre aber ſcheinbar gebilligt worden, wenn Adam (der Geiſt) die Sinnlichkeit als ihm gegeben, als ſein ihm unterworfenes Eigenthum hätte betrachten können.

von dem Weibe über auf dessen Urheber und Oberhaupt, den νοῦς, dieser ist aber männlich und von ihm muß man αὐτὸς sagen;" u. s. f. und in der That war ein solcher Uebergang für die allegorische Deutung der Stelle gar sehr erforderlich. Es hätte darin keinen Sinn gehabt, daß die Frau den Kopf der Schlange beobachten solle; denn die Sinnlichkeit (die Frau) war so weit entfernt das sinnliche Vergnügen (die Schlange) irgend wie zu beeinträchtigen, daß sie dasselbe ihrer eigensten Natur gemäß suchte. Es war Dieß das Werk des Geistes, der immer dahin streben sollte, zu bewirken, daß das sinnliche Vergnügen nie die Oberhand über ihn gewinne, der es also stets zu beobachten hatte. Aber der Geist konnte und sollte auch das sinnliche Vergnügen nicht ganz aufheben. Sehr weise war daher die Wahl des Worts τηρήσει, welches gerade das sorgfältige und argwöhnische Beobachten sehr angemessen anzeigte. Es war ihnen in Folge ihrer philosophischen Ansichten nicht möglich, ein anderes Wort anzuwenden, welches das Vernichten, was in שוף lag, hervorhob. Ein anderer Uebersetzer, der Beides nicht beobachtete, übersetzte dem Urtexte ganz entsprechend: αὐτή σου τειρήσει κεφαλήν.

Aus dem 17. V. endlich gehören hierher die W. ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου, durch welche die **LXX** das Hebräische: ארורה האדמה בעבורך wiedergeben. Abweichend und daher befremdlich ist das בעבורך durch ἐν τοῖς ἔργοις σου übersetzt, wofür man etwa ἕνεκά σου erwartet hätte, was **Aquila** gibt. Die **LXX** konnten aber nicht so übersetzen, wenn sie auf die alexandrinischen Allegorien Rücksicht nahmen; denn weder der Geist noch die Sinnlichkeit war dem alexandrinischen Philosophen an sich sündlich, und sinnlos wäre für sie der Satz gewesen, auf welchen sie, wenn sie ἕνεκά σου festgehalten hätten, im Fortgange ihrer Allegorie gekommen wären: der Mensch wie er in der sinnlichen Wirklichkeit vorliegt (die Erde) sei verwünscht wegen des Geistes an sich (Adam's). Vielmehr ist es durchgreifende, weil auch den Principien vollkommen entsprechende Lehre der Alexandriner, daß ihr erst, insofern sie Wohnplatz des vernünftigen Menschen ist, eine hö-

here Würde zusteht. Durch die Aenderung ἐν τοῖς ἔργοις σου wurde Dem abgeholfen; denn der Fluch, der sich an den sinnlichen Menschen knüpfte, rührte eben daher, daß sich der Geist in seinen Handlungen durch das Sinnliche zur Sünde verleiten ließ. Hiermit müssen die Worte Philo's verglichen werden leg. alleg. III. p. 106.: „Die Schlange ist das Vergnügen, ein vernunftloses Auflehnen der (thierischen) Seele; sie war an sich verfluchungswürdig, indem jenes sich nur bei Schlechtern vorfindet und bei keinem Edlern. Adam ist aber der noch indifferente Geist (ὁ μέσος νοῦς), welcher sich bald schlechter bald besser darstellt; denn insofern er Geist ist, ist er weder schlecht noch edel, sondern er wandelt sich durch Tugend oder durch Laster zum Guten oder zum Schlechten um. Sehr natürlich wird er also nicht an sich verwünscht, sondern die Erde wird nur in Folge seiner Handlungen verwünscht; denn die Handlungen der Totalseele-(ἡ ὅλη ψυχή, geistig-sinnliche Menschenseele), welche Moses Erde nennt, sind tadelnswerth und schuldig im Verhältnisse zu der Schlechtigkeit, mit welcher Jemand irgend Etwas thut."

So wie es nach dem bisher Mitgetheilten klar ist, daß sich bereits die LXX unter dem Adam, der Eva und der Schlange Aehnliches bezeichnet dachten, wie die spätern Alexandriner: so finden sich bei ihnen auch in Betreff einiger andern biblischen Personen Anklänge an die Charakteristik derselben im spätern alexandrinischen Geiste. Wir wollen hier nur noch auf 2 hinweisen, auf den Enos und den Noah, die Beide bei allen spätern Alexandrinern große Rollen spielen. Enos war in einem bereits früher von uns entwickelten Sinne das Symbol eines Hoffenden,[44]) Noah das eines auf seiner niedern Tugend oder Gerechtigkeit Ruhenden.[45]) Zuverlässig mit Rücksicht hierauf übersetzen die LXX die Worte Genes. IV. 26.: אז הוחל לקרא בשם יהוה durch οὗτος

44) S. Abth. 1. S. 365.

45) S. daselbst S. 367.

(dieſe Worte eben mit Bezug auf Enos) ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ mit vollſtändiger Uebergehung des Sinnes im Urtexte, den Aquila angemeſſen durch die Worte: τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ wiedergibt, [46]) und die Worte Geneſ. V. 29.: זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן־האדמה אשר אררה יהוה: durch: οὗτος (mit Bezug auf Noah) διαναπαύσει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν καὶ ἀπὸ τῆς γῆς, ἧς κατηράσατο κύριος ὁ θεός. [47]) Wollte man behaupten, daß die pſychologiſch-charakteriſirenden Erklärungen der Alexandriner erſt auf den Grund der LXX gebildet wären und alſo letztere keineswegs erſtere berückſichtigt hätten: ſo würde man einestheils für die Abweichungen der LXX vom Urtexte die erklärenden Gründe verliehren und ſolche dann überhaupt entbehren, und anderntheils vergeſſen, daß in jenen pſychologiſchen Genealogien die Charakteriſirung dieſes oder jenes Mannes keineswegs etwas Willkührliches iſt, was ſich nach etwas Zufälligem gebildet hätte oder erklären ließe, ſondern daß vielmehr in der einmal unternommenen Ausführung der τρόπων τῆς ψυχῆς dieſe ſelbſt ein durch die Erfahrung und durch die beſondern Anſichten der Alexandriner über den Entwickelungsgang des Menſchen nothwendig Bedingtes war, wie die übrige weitere Darlegung des genealogiſchen Theils bei Philo gezeigt haben wird.

Während wir mehre andere, minder bedeutende Gegenſtände betreffende Spuren, daß die ſpätere alexandriniſch-allegoriſche Interpretation der heil. Urkunden von den LXX vorhergeſehen, beabſichtigt und befördert wurde, theils gänzlich übergehen, theils ſpäter kürzlich zuſammenſtellen werden, wollen wir jetzt noch einige berühren, die mit den bedeutendſten

---

46) Dieß führt Philo durch quod deter. pot. insid. sol. p. 180. — de Abrah. p. 350. — de praem. ac poen. p. 912. Anſpielungen darauf auch in den excerptis Theodoti (opp. Clement. Alex. Potter II. p. 982.).

47) Vergl. Philo quod deter. p. 177. — de Abrah. p. 353.

Intereſſen der alexandriniſchen Speculation auf das Innigſte verwachſen ſind.

Philo ſtellt mit den alexandriniſchen Theologen überhaupt die Behauptung auf, daß Gott mit keinem menſchlichen Namen bezeichnet werden könne. Eine Behauptung, die wir oben in ihren Gründen und in ihrer Bedeutung kennen gelernt haben. Indeß ließ er doch dabei den himmliſchen, das Tetragrammaton, ſtehen, was aber eben ein himmliſcher Name ſei, der nur von Demjenigen in den einzelnen Momenten, wo er dieſe Würde thatſächlich behaupte, ausgeſprochen werden könne und dürfe, der ſich durch die Philoſophie zu göttlichem Weſen emporgeſchwungen habe. [48]) Er beruft ſich hierbei auf Levit. XXIV. 15. f. Hier wird zu Folge der LXX folgendes Gebot gegeben: *ἄνθρωπος ὃς ἐὰν καταράσηται θεὸν ἁμαρτίαν λήψεται· ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω· λίθοις λιθοβολείτω αὐτὸν πᾶσα ἡ συναγωγὴ Ἰσραήλ· ἐάν τε προσήλυτος ἐάν τε αὐτόχθων ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου τελευτάτω.* Philo merkt de vita Mos. II. p. 683. zu dieſer Stelle an, daß das Geſetz Moſis, welches das bloße Nennen Gottes für übler erkläre, als das Verwünſchen Gottes, ein ſehr weiſes ſei; „denn du haſt nicht etwa“ (er redet den Moſes an) „Dem, der die größte Frevelthat verübte, die Strafe leicht gemacht, während du heftiger mit Denen verfahren wäreſt, die auf eine verzeihlichere Weiſe ſündigten, als du gegen Den, der anſcheinend eine geringere Uebelthat vollbrachte, die höchſte Strafe, den Tod, verfügteſt. Vielmehr geſchieht hier, wie es ſcheint, nicht des erſten Gottes und Erzeugers aller Dinge Erwähnung, ſondern der Götter, die in Städten verehrt werden und dieſe ſind falſche, durch die Künſte der Mahler und Bildhauer gefertigte. — — — Es war jedoch nothwendig zu verhindern, daß ſelbſt dieſe nicht verwünſcht würden, damit ſich kein Schüler des Moſes etwa gewöhne, den Namen Gottes überhaupt gering zu achten, da

48) S. Abth. 1. S. 140. f. und S. 148. ff.

dieſe Benennung doch ſtets des größten Vorzugs und der tiefſten Verehrung werth iſt. Sollte nun aber Jemand — ich ſage nicht ſchmähen den Herrn der Menſchen und Götter, ſondern es auch nur — wagen ſeinen Namen zu unpaſſender Zeit zu nennen, der mag den Tod als Strafe erwarten.“ Eine Vergleichung dieſer Erklärung, die auch Joſephus in ähnlicher Weiſe gibt,[49]) mit den oben angeführten Worten der LXX und dieſer hinwiederum mit dem Urtexte laſſen es nicht zweifelhaft bleiben, daß die LXX gerade auch dieſen Sinn feſthielten,[50]) und ſo nicht etwa erſt ein Mißverſtändniß derſelben von Seiten Späterer die Lehre herbeigeführt habe, daß der Name des Urweſens aller Dinge für Menſchen, wie ſie gewöhnlich ſind, völlig unausſprechbar ſein müſſe. Denn vorerſt würden, wenn man jene Erklärung nicht anwendete, die Worte der LXX allen vernünftigen Sinnes ermangeln und den Unverſtand unwiderruflich durch ein moſaiſches Geſetz geheiligt werden laſſen, daß Der, der Gott verwünſche als geringerer Verbrecher geachtet werden ſolle, als Der, welcher Gott auch nur nenne und dann iſt es auch aus der Abweichung vom Sinne des Urtextes[51]) klar, daß die Ueberſetzer einen beſondern Sinn erzielten. Letzterer gibt nämlich anſtatt der Worte:

---

49) Jos. cont. Ap. II. 33. Er läßt hier den Moſes auch die Blasphemie gegen fremde Götter verbieten; er findet jedoch in dieſer Stelle auch ein Geſetz gegen eine Blasphemie des höchſten Gottes ſ. Ant. IV. 8. §§. 6. 10.

50) Auch Exod. XXII. 28. (27.) ſchieben die LXX das Verbot fremde Götter nicht zu ſchmähen unter, indem ſie an der Stelle von אלהים לא תקלל die Worte geben: θεοὺς οὐ κακολογήσεις, was, eben ſchon im Vergleiche mit unſrer Stelle ungleich wahrſcheinlicher von den fremden Göttern zu verſtehen iſt, als von den Prieſtern, welches Letztere die Constitt. apostoll. II. 31. (Cot.-Clar. I. 243.) in Polemik gegen die erſte Erklärung behaupten und von Origenes Comment. zu Pſ. 136. vertheidigt wird.

51) Der, wenn ſchon נקב auch ſchlechthin: nennen bezeichnen kann (Jes. LXII. 2.), doch durch den Zuſammenhang wie durch den gewöhnlichen Gebrauch dieſes Wortes an die Hand gegeben iſt.

ὀνομάζων ὄνομα κυρίου und ἐν τῷ ὀνομάσαι αὐτὸν τὸ ὄνομα κυρίου: נקב שם יהוה: und: בנקבו שם. Vom Nennen Gottes iſt in ihnen gar nicht die Rede, ſondern vom Läſtern des Namens Gottes, was eine andere Ueberſetzung durch die Worte ὃς ἂν λοιδορήσει ausdrückte, die ſich dann auch dem Rande der Coislinianiſchen Handſchrift des Heptateuchs beigeſchrieben finden. [52]) Aquila ſtimmt hier dem Sinne nach mit den LXX überein, wie aus der lateiniſchen Ueberſetzung derſelben, die Montfaucon (zu unſrer Stelle) mittheilt, erhellt: Vir quando blasphemaverit Deum suum (auch dieſes suum könnte wenigſtens von falſchen Göttern verſtanden werden) et acceperit iniquitatem sibi; et denominans nomen Dei morte morietur. Die vorgefaßte Lehre von der Unnennbarkeit des heil. Namens Gottes, die ſich nicht allein auf die alexandriniſchen Juden beſchränkte, ſondern, wenn ſie auch von ihnen ausging, doch bei den übrigen Eingang gefunden hatte, trug auch bei ihm einmal, wie bei den LXX Dieß ſo oft in ähnlichen Dingen der Fall war, über die Treue den Sieg davon.

Für die entſprechendſten Worte, durch welche Gott bezeichnet werden könnte, hielt Philo, wie wir oben ſahen, [53]) die zwei ὁ ὤν und τὸ ὄν, eben weil ſie keine irgend Etwas beſtimmende Namen ſeien, ſondern nur anzeigten, was vom Menſchen in Betreff Gottes überhaupt erkannt werden könne, nämlich daß er ſei, ohne auch noch Etwas hinzuzufügen, was er nun ſei. Nichts war natürlicher, als daß er und die chriſtlichen Alexandriner, bei welchen dieſe Lehre nicht minder als bei Philo mit den innerſten Intereſſen der Speculation verwachſen war, ſich zu wiederholten Malen auf die Stelle Exod. III. 14. beriefen, wo Gott auf die Frage des Moſes, mit welchem Namen er ihn bei den Kindern Iſrael benennen ſolle, nach den LXX antwortet: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν· καὶ εἶπεν· οὕτως ἐρεῖς

52) Vergl. Montfauc. append. ad Hexapl. Levit. T. I. p. 689.
53) S. Abth. 1. S. 140.

τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς;[54]) denn in diesen Worten war anscheinend von der höchsten Auctorität Gottes selbst, diese Bezeichnung, welche sie philosophisch als die entsprechende anerkannten, gegeben. Fragen wir aber weiter, mit welchem Rechte die LXX als Uebersetzer gerade diese Worte gewählt haben: so möchte Dieß nichts weniger als klar sein. Die Worte des Urtextes lauten bekanntlich: אהיה אשר אהיה ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני: Die Uebersetzung der erstern Worte, wenn sie wörtlich genau hätte sein sollen, konnte nicht anders fallen, als sie Aquila und Theodotion geben: ἔσομαι (ὃς scheint zu fehlen) ἔσομαι. Gesetzt aber auch, daß ein minder genauer Uebersetzer ἐγώ εἰμι ὁ ὤν noch ohne Nebensinn schreiben konnte, d. h. noch ohne ein besonderes Gewicht darauf zu legen, daß Gott als der nur Seiende bezeichnet werde: so können wir uns doch der Annahme bei der offenbar willkührlichen Uebersetzung des zweiten אהיה durch ὁ ὤν (ἀπέσταλκέ με) unmöglich erwehren und müssen den Grund dieser Fassung, da er nicht im Urtexte liegt, in der besondern Ansicht der Uebersetzer suchen. Diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn wir bemerken, daß auch die folgenden mit den vorhergehenden eng zusammenhangenden Worte des Exodus, in welchen Gott dem Moses ferner in den Mund legt, was er zu seinen Stammgenossen reden solle, von den LXX in der spätern alexandrinischen Weise verstanden und angewandt worden sind. Die Worte sind: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακὼβ ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς. Philo de nomin. mutat. p. 1046. deutet diese Stelle so: Gott habe zuerst auf die Frage des Moses nach seinem Namen diesen belehrt, daß er gar keinen menschlichen Namen habe, daß ihm nur das Sein und

54) Vergl. Phil. de somn. I. p. 599. — de vit. Mos. I. p. 614. — Clem. Alexandr. Paedag. I. p. 118.

nicht das benannt Werden zustehe. Um aber dem menschlichen Geschlechte nicht überhaupt alle Benennung des Vollkommensten zu entziehen, habe er ihm eine nicht vollkommen entsprechende verwilligt, deren es sich als einer eigentlichen bedienen möchte, nämlich eben die: κύριος ὁ θεὸς τῶν πατέρων; habe aber den Moses noch ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Name nur ein weltlicher (αἰώνιον) das Gedächtniß des Göttlichen bei geschaffenen Wesen erhaltender (μνημόσυμον — γενεαῖς), kein über Welt und menschliche Bedürfnisse hinaus auch für die ungezeugten Wesen gültiger Name sei. Philo glaubte demnach an dieser Stelle die philosophisch reine Lehre neben den Vorschriften aufgezeichnet, wie diese zum Behufe der größern Mehrzahl modificirt werden müsse. [55]) Die hier auf so eigenthümliche Weise erklärten Worte ὄνομα αἰώνιον — μνημόσυμον — γενεαῖς lassen nun zwar möglicher Weise auch den einfachen Sinn zu, der im hebräischen Originale liegt: Der Name Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's ist mein ewiger Name (der sich niemals wandeln wird), bei ihm wird man sich mein erinnern von Geschlecht zu Geschlecht. Allein da sich die LXX wirklich des Namens enthielten, der nach alexandrinischer Vorstellung für unaussprechbar erklärt ward, und sich der andern durchgängig bedienten, die nach ebenderselben als von Gott a. a. O. zugelassen und gültig stellvertretend angesehen wurden; sie sich also diese Stelle in ihrer alexandrinischen Deutung zum Gesetze machten: so liegt es klar vor, daß ihnen diese Deutung selbst bekannt und genehm gewesen sei.

Die Folgerung, die wir aus der Gestaltung der letzterwähnten Stelle unter den Händen der LXX ziehen durften, daß nämlich diese bereits, wie die spätern alexandrinisch-philosophischen Juden, annahmen, der eigentlich-göttliche Name des Urwesens sei für den Menschen, wie er in seiner gewöhnlichen Wirklichkeit vorliegt, unerfaßlich und unaussprechbar;

---

55) Also in göttlicher Accommodation s. Abth. 1. S. 148. ff.

es habe dieß aber um der menschlichen Schwachheit willen einen menschlich-bezeichnenden Namen von ihm zu gebrauchen erlaubt, während doch der Mensch keinerlei Beschaffenheit desselben (die Unterlage jeden Namens) zu erkennen vermöge, sondern bloß wahrnehmen könne, daß es sei; — diese Folgerung, sage ich, scheint auf eine andere Stelle der LXX ein bedeutendes Licht zu werfen. Exod. VI. 3. (2.) finden sich im Urtexte die Worte: וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי יהוה לא נודעתי להם: Bei der Uebersetzung dieser Stelle mußten die LXX in Folge ihrer national-philosophischen Ansichten in Verlegenheit gerathen. Wenn der Urtext Gott zu Moses sprechen ließ, daß er sich den Vätern nicht unter dem Namen Jehovah geoffenbart habe: so hätten die LXX, wenn sie Dieß wirklich hätten übertragen wollen, ja eben diesen heil. Namen wiedergeben müssen, der nur den Geweihtesten offenbar und von diesen nur in den heiligsten Stunden genannt und verstanden werden mochte. Und wollten sie an die Stelle jenes heil. Namens, wie es sonst wol nach Anleitung von Exod. III. 14. geschah, das αἰώνιον und μνημόσυμον ὄνομα: κύριος nennen: so ging der ganze Sinn der Stelle unter; denn unter diesem Namen hatte sich ja Gott den Vätern geoffenbart, was doch dann hier geläugnet worden wäre. Philo der die Stelle in s. B. de nomin. mutat. p. 1046. wiedergibt, hilft sich so, daß er übersetzt: τὸ ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς und auf solche Art entsprach die Stelle trefflich den philosophischen Ansichten der Alexandriner und dem Sinne, den sie in dieser Stelle finden mußten; denn das ὄνομα τὸ κύριον war ja eben der Name Jehovah, der aber doch hierbei umgangen, nämlich umschrieben ward. Hieraus ergibt sich zur Gnüge, wie Mangey den Ideengang seines Philo auch nicht von fern ahnete, als er zu dieser Stelle die Bemerkung niederschrieb: Ex Philonis argumento malim scribere κύριος. Ich möchte sogar kaum daran zweifeln, daß in den LXX selbst, bei denen jetzt die Worte im gewöhnlichen Texte καὶ τὸ ὄνομά μου· κύριος οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς lauten, anstatt κύριος, τὸ κύριον gelesen wer-

den müsse, da die Worte τὸ ὄνομά μου κύριος, wo denn doch erst die Alexandriner mit Rücksicht auf ihr Dogma anstatt Jehovah κύριος geschrieben hätten, doch wieder auf der andern Seite gar keinen Sinn für sie gehabt hätten, auch Nichts erklärlicher ist, als wie die Abschreiber, welche tausendmal für Jehovah κύριος gesetzt sahen, auch hier das κύριον in κύριος umwandelten und dann auch natürlich den Artikel hinwegließen, der Umstände völlig unkundig die gerade hier eine Veränderung veranlassen mußten.[56]) — Uebrigens kann es auch wol keinem Zweifel unterworfen sein, daß die LXX, indem sie die den letzterwähnten vorausgehenden Worte so übersetzten: καὶ ὤφθην πρὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ, θεὸς ὢν αὐτῶν, und diese Offenbarungsweise der andern entgegensetzten, in welcher Gott sein κύριον ὄνομα mitgetheilt habe, im Geiste der Alexandriner eben darauf ein Gewicht legten, daß sich Gott als der nur seiende Gott den Vätern geoffenbart habe. Im Urtexte bereits lag der den Alexandrinern so wichtige Gegensatz einer doppelten göttlichen Offenbarung, der einen für den gewöhnlichen Kreis der Menschen, die sich bloß zur Ueberzeugung vom Dasein eines Göttlichen erheben konnten, aber von dessen wahrer Göttlichkeit keine Ahnung hatten, und der andern, für die selbst zu göttlicher Würde Erhobenen, welche Gott schauten, wie er ist, zu nahe, um nicht die vollendete Uebereinstimmung beider auf einige Kosten der Treue zu erkaufen; denn freilich stand von einem θεὸς ὢν Nichts im Urtexte. In diesem lesen wir vielmehr אל שדי, welches die LXX gewöhnlich durch θεὸς παντοκράτωρ wiedergeben. Nur kurz erwähne ich noch beim Schlusse dieser Untersuchung über den göttlichen Namen bei den LXX, daß in der Uebersetzung

56) Man müßte denn vielleicht κυρίως lesen, wo dann im Ganzen derselbe Sinn bliebe. Auch bei der Lesart eines Pariser Codex (des ehemal. Colbert. Holmes 118.) κύριος ὢν würde die Schwierigkeit schwinden und der Sinn dieser sein: „Ich habe ihnen meinen Namen nicht offenbart, da ich ihnen (Dieß aus dem Gegensatze zu suppliren) Herr bin".

des Jeremias bisweilen der ὁ ὤν ohne Veranlassung des Urtextes erscheint, vergl. XIV. 13. und XXXIX. (XXXII.) 17. Beide Male steht im Urtexte: אהה אדני יהוה und in der Uebersetzung ὁ ὢν κύριος.

Die Basis, auf welcher die nothwendige Namenslosigkeit Gottes bei den Alexandrinern ruhte und von welcher aus betrachtet sie erst eigentliche Bedeutung erhielt, war die vollständige Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Urwesens, welche sie theils in die innigste Verbindung mit dessen höchster Vollkommenheit setzten, theils bereits in dem Begriffe eines Urwesens, eines Urhebers aller Eigenschaft und alles Vorhandenen enthalten glaubten. [57]) Nichts ist mithin natürlicher, ja, nach dem früher Mitgetheilten sicherer im Voraus zu erwarten, als daß auch diese Eigenthümlichkeit sich bei unsern LXX wiederfinden werde, ohne welche jene eines eigentlichen Sinnes entbehrt haben würde. Und fürwahr spricht auch sie sich in ihrer Uebersetzung vernehmlich genug aus.

Es leuchtet hierbei von selbst ein, wie sehr belästigend für die orthodoxen Alexandriner, die mit der ängstlichsten Religiosität über der Auctorität ihrer heil. Schriften wachten, und doch vermöge ihres philosophischen Standpunktes Gott so sehr über alles Irdische erhaben glaubten, daß sie ihm keine Prädicate, auch nicht die, welche den Menschen sonst am heiligsten sind, beizulegen wagten, Stellen ihrer heiligen Bücher gewesen sein mögen, in welchen diese das göttliche Wesen dem gewöhnlichen menschlichen Sein und Wirken so nahe zu stellen schienen, daß selbst zuweilen Eigenschaften, über welche sich der gute Mensch gern erheben mochte und zum Theil wirklich erhob, auf dasselbe übergetragen waren. Bei der Nothwendigkeit auf eine Ausgleichung zu sinnen hatte der zur Behauptung seiner eigensinnigsten Ansichten gar oft wunderbarlich-reich erfinderische menschliche Verstand allerdings schon manche Mittel ihnen an die Hand geboten. Sie hatten eine allegorische Interpretations-

57) S. Abth. 1. S. 121. ff.

tionsweise aufgestellt und nach Kräften gerechtfertigt und da diese allein jene Differenz vollkommen zu heben unvermögend war, zu einem doppelten Lehrtypus gegriffen, dessen sich die heiligen Bücher bedienten, des einen zur eigentlichen Belehrung über die wahre Philosophie, des andern zur Empfehlung derselben bei der größern für jenen vorerst noch unempfänglichen Menge. [58]) Indeß half doch offenbar auch diese Unterscheidung dem Anstoße nur unvollkommen ab. Mochte man auch im Allgemeinen der Ansicht sein, daß Herablassung des sich offenbarenden Gottes zu der niedern Einsicht der größern Menge nicht nur zulässig, sondern auch wünschenswerth sei: so wäre doch hier und da eine solche vielleicht weniger nothwendig gewesen, auch war die eine menschliche Vorstellung von Gott doch immer edler als die andere und nicht eben unverständlicher. Wer hätte nicht wünschen sollen, daß in den heil. Urkunden diese mit jener vertauscht sei?

Von diesem Standpunkte aus ist die Stellung der alexandrinischen **LXX** gegen die zahlreichen Anthropomorphien und Anthropopathien zu erklären, welche sich in den zu übersetzenden heil. Büchern fanden. Sehr viele lassen sie völlig unberührt; denn Annahme einer Allegorie oder eines doppelten Lehrtypus konnte ja das Anstößige entfernen. Mehre ändern sie, einige von ihnen, wenigstens einige Uebersetzer constant, weil sie unter allen Verhältnissen (selbst in der Allegorie oder dem doppelten Typus) mit entsprechendern, dem göttlichen Wesen würdigern und dennoch gleich belehrenden, vertauscht werden zu können schienen; andere nicht beständig, so daß in ihnen mehr Willkühr oder ein augenblickliches Mißbehagen, als eine bestimmte Abneigung aus Grundsatz geherrscht zu haben scheint.

Als besonders unwürdig scheinen es namentlich die Uebersetzer des Pentateuchs betrachtet zu haben, wenn von Gott im Urtexte gesagt ward, daß er Etwas bereue.

58) S. Abth. 1. S. 47. ff.

Nichts ist bei der Annahme, daß sie bereits in die alexandrinische Weisheit eingeweiht waren, die uns die Folgezeit näher kennen lehrt, natürlicher, als Dieses. Es bedarf, um sich hiervon überzeugt zu halten, nur einer sehr oberflächlichen Bekanntschaft mit dem Geiste jener Weisheit, die zunächst all ihr Streben darauf richtete, nachzuweisen, wie die höchste Einheit (das ihnen von Griechenland überwiesene Ideal aller Vollkommenheit) und die höchste (von ihnen sowol an sich, als auch als in der Schrift gegeben im Voraus angenommene) Vollkommenheit des göttlichen Wesens in wechselseitig sich bestimmendem Verhältnisse bereits im Begriffe des Ersten gegeben sei. Jede Annahme einer Mehrheit und mithin auch jede Annahme eines Wechsels in Gott, die sich von ersterer nicht trennen ließ, betrachtete sie als den gefährlichsten Irrthum, der an der Wurzel nage, welche Lebenskraft und Lebensfülle in alle Zweige ihrer Speculation verbreiten sollte.[59]) Ging ja schon jedes edlern und größern Mannes Streben dahin, sich in allen Verhältnissen des Lebens möglichst gleich zu bleiben; wie hätte in Gott eine Reue Statt finden mögen, bei welcher er sich nicht nur geändert, sondern seinen frühern Zustand wenigstens als einen unvollkommenen bezeichnet hätte? In diesem Falle, wo sich ihrer Ansicht gemäß die Herablassung zur Schwäche des Menschen bis zu offenbar unwürdigen Meinungen über Gott ausgedehnt haben würde, mochte den Uebersetzern wenigstens des Pentateuchs diese keinen hinreichenden Entschuldigungsgrund darzubieten scheinen; und sie erlaubten sich es dann die Worte, in welchen denn doch von einer göttlichen Reue die Rede war, nach ihrer Ansicht zu ändern.[60])

Hierher gehört die Stelle:

Genes. VI. 6. 7.: וינחם יהוה כי־עשה את־האדם בארץ ויתעצב אל־לבו ויאמר יהוה אמחה את־האדם — — כי נחמתי

59) S. Abth. 1. S. 120. ff.

60) Auf diese Abweichungen wegen einer göttlichen Reue hat Michaelis in der angeführten Commentation fast ausschließlich Rücksicht genommen.

כי עשיהם: (Der Plural ist gebraucht, weil mehres Andere, hier Weggelassene, vorausgeht.)

Es ist klar, daß es nach diesen Worten Gott gereut und geschmerzt haben solle, Menschen geschaffen zu haben. Darum gestalteten sich aber auch die Worte bei den LXX ganz anders. Sie lauten: καὶ ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς, ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῆς γῆς καὶ διενοήθη, καὶ εἶπεν ὁ θεός· ἀπαλείψω τὸν ἄνθρωπον κ. τ. λ., ὅτι ἐθυμώθην ὅτι ἐποίησε αὐτούς. Den Sinn dieser Worte erklärt uns Philo qd. Deus sit immut. p. 296. gewiß ganz im Geiste der LXX: „Gott sah, daß sich die Bosheit der Menschen auf Erden vermehrte — — und (ohne sich darüber zu verwundern) nahm er es zu Herzen und bedachte, daß er Menschen (d. h. unvollkommene und freie Wesen) geschaffen habe und sprach: „„Ich bin eifrig gewesen, als ich sie geschaffen habe““.[61]) Hierdurch ward freilich keineswegs alles Menschliche von Gott entfernt, aber Dieß beabsichtigten auch weder die LXX noch die Alexandriner überhaupt. Indeß lag doch nun in den Worten keine Mißbilligung Gottes in Betreff Dessen, was er früher selbst gethan, keine Reue. Gott sagte, daß er die Menschen als er eifrig, oder auch zornig gewesen sei, geschaffen habe, hiermit war aber noch nicht ausgesprochen, daß er jenen Zorn oder diese Schöpfung bereue. Nur der frühere Grund, weßwegen er Menschen geschaffen hatte, nämlich sein Unwille, und mit ihm die Ursache, warum Menschen überhaupt vorhanden seien, war vorübergegangen. Sehr verständig gewählt war bei dieser Uebersetzung, welcher nun einmal eine Aenderung nothwendig schien, das Wort ἐνεθυμήθη an der Stelle des Worts ינחם, um dem Urtexte so treu zu bleiben, als es die Nothwendigkeit den in ihm vorliegenden anstößigen Sinn zu entfernen nur immer erlaubte. Da es ganz unserm „zu Herzen nehmen“ entspricht: so war hiermit der weitere

61) Vergl. auch quaest. in Exod. lib. 2. (Fragm. Mang. T. II. p. 669.).

Begriff bezeichnet, unter den sich zwar auch die Reue bringen ließ, [62]) der aber doch zugleich auch jedes Ueberlegen andeuten konnte und mithin die Erklärung offen ließ, die Philo von dieser Stelle gab; und das eigentliche entsprechende Wort μετανοεῖν oder μεταμέλεσθαι, welches letztere Aquila an dieser Stelle gibt und auch die Interpreten des Pentateuchs, wenn es nicht Gott betrifft, an der Stelle des נחם gebrauchen, [63]) war vermieden. Weniger mild war die Aenderung des יתעצב in διενοήθη; indeß ein ähnlich-bedeutendes Wort war für den Sinn, der in die Stelle kommen sollte, nicht zu entbehren und dieß konnte sich nicht leicht sehr nahe an den Urtext halten. Gleiche Nothwendigkeit veranlaßte sie endlich ἐθυμώθη zu schreiben, was freilich eben so wenig mit נחמתי übereinkam. Ich habe übrigens hier ohne Bedenken ἐθυμώθη aufgenommen, obschon eine große Anzahl Auctoritäten und der textus receptus ἐνεθυμήθη gibt. Allein auch ἐθυμώθη wird von sehr alten und wichtigen Zeugnissen getragen [64]) und

---

62) Deßwegen entging die Stelle auch in dieser Gestalt noch nicht aller Benutzung von Seiten Derer, die in später gnostisch-antijüdischem Geiste aus den heil. Schriften der Juden gern nachweisen wollten, wie wenig göttlich der Gott dieser sei; s. Simon in den pseudoclement. Homilien III. §. 39. (edit. Cot.-Cler. I. p. 643.): τῷ (so zu schreiben nicht τὸ) γέγραφθαι ὅτι ἐνεθυμήθη ὁ θεὸς ὅτι ἐποίησεν τὸν ἄνθρωπον καὶ μετανοεῖ καὶ ἀγνοεῖ· τὸ γὰρ ἐνεθυμήθη σκέψις ἐστὶ ἢ (nicht ἡ) τις δι' ἀγνοίαν ὧν βούλεται τὸ τέλος ἀκριβῶσαι θέλει, ἢ ἐπὶ τῷ μὴ κατὰ γνώμην ἀποβάντι μεταμελημένῳ. Dasselbe kehrt wieder de gest. Petri (edit. Cot.-Cler. I. p. 761.) §. 37. Es lehrt dieß Beispiel hinreichend, wie nothwendig dergleichen Aenderungen in der Uebersetzung für die Juden scheinen mochten, auch schon nur von dem Standpunkte aus angesehen, daß diese es allen wissenschaftlich Gebildeten der damaligen Zeit möglich machte, sich zu Beurtheilern ihres Gesetzes aufzuwerfen.

63) Vergl. z. B. Exod. XIII. 17.

64) So las Philo qd. D. sit immutab. p. 303. gewiß ἐθυμώθη, indem sich seine ganze Erklärung um dieß Wort dreht und selbst Mangey, der, wenn der textus sacer nicht recht mit den aus ihm angeführten Worten stimmen will, gemeiniglich

außerdem, daß Nichts begreiflicher ist, als wie sich an die Stelle des ἐθυμώθη ἐνεθυμήθη verlaufen konnte, da die LXX das Wort נחם kurz zuvor durch ἐνθυμεῖσθαι übertrugen, während der Variante ἐθυμώθη alle Erklärung mangeln würde, spricht auch eben jener alexandrinisirende Sinn für uns. Denn würde wirklich ἐνεθυμήθη gelesen: so läge hier das offenbare Geständniß einer göttlichen Reue vor und alle Gründe, warum überhaupt an dieser Stelle eine Veränderung des Urtextes unternommen worden sei, würden verschwinden. Der Sinn der Stelle könnte nämlich dann kein anderer sein als dieser: Gott sprach: Ich will die Menschen vertilgen, weil ich es mir überlegt habe (und dadurch zu anderer Ansicht als früher gekommen bin). [65]) Noch gehört hierher Exod. XXXII. 12. 14. Moses bittet Gott, den Götzendienst der Israeliten nicht so sehr hart zu bestrafen und fügt hinzu: שוב מחרון אפך והנחם על־הרעה לעמך: Und der Erfolg ויניחם יי: In den Worten, durch welche die LXX die Bitte wiedergeben ist die Aenderung leicht, obschon sichtbar: παῦσαι τῆς ὀργῆς τοῦ θυμοῦ σου, ἔλεως γενοῦ ἐπὶ τῇ κακίᾳ τοῦ λαοῦ σου· — καὶ ἱλάσθη κύριος περιποιῆσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Nicht so streng hierin in ihren dogmatischen Rücksichten, oder, wenn man will, strenger gegen ihre Pflichten als solche,

---

auf Seiten des erstern ist, hält sich überzeugt (opp. Phil. T. I. p. 280.), daß Philo ἐθυμώθη gelesen habe. Die Collation des sehr wichtigen alexandrinischen Codex durch Ernst Grabe hat ἐθυμώθη gegeben, wie daraus hervorgeht, daß sich dieses Wort in dieser Ausgabe der LXX (Oxon. 1707—20. 4 Voll. fol.) findet, die nur jenen Codex wiedergeben soll. Andere alte Auctoritäten s. bei Holmes zu unsrer St. Dieser berichtet zugleich, daß in mehren Handschriften auch das offenbar unrichtige μετεμελήθην aus dem Aquila und dem Hebräischen sich eingeschlichen habe.

65) Michaelis durchschaute nicht ganz den Zweck der LXX, nahm auch auf sehr bedeutende alte Auctoritäten keine Rücksicht, als er ἐνεθυμήθην gelesen wissen wollte. Seine Gründe für diese Lesart (a. a. O. S. 257.) überzeugen nicht.

sind dagegen die Uebersetzer der übrigen heil. Bücher, die nicht leicht durch die alexandrinische Ansicht, daß in Gott keine Reue fallen könne, bewogen wurden, den Sinn des Urtextes zu verwandeln, wenn dieser von einer solchen sprach. Als einzelne Beispiele aus vielen sind zu vergleichen: Jerem. XVIII. 8. wo ganz ähnliche Worte, wie die eben aus dem Exodus XXXII. entnommenen sich von Gott finden נחמתי על הרעה, die von den LXX ganz wörtlich übersetzt sind: *καὶ μετανοήσω περὶ τῶν κακῶν*, so auch Jon. III. 10.: וינחם האלהים על הרעה, griech.: *καὶ μετενόησεν ὁ θεὸς ἐπὶ τῇ κακίᾳ*, und um das auffallendste anzuführen 1. Könige (Samuel.) XV. 35. die Worte ויהוה נחם כי־המליך את שאול ganz wörtlich übersetzt: *καὶ κύριος μετεμελήθη, ὅτι ἐβασίλευσε τὸν Σαούλ*, obschon in diesem Kapit. V. 29. gelehrt worden war, daß Gott *οὐκ ἀποστρέψει οὐδὲ μετανοήσει, ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπός ἐστι τοῦ μετανοῆσαι αὐτός.*

Gleichfalls öfter wiederkehrend umgangen ist es, wenn die 70 Dolmetscher dem Urtexte nachzuerzählen hatten, daß Jemand mit leiblichen Augen Gott wahrgenommen habe. Eine solche das Göttliche so ganz in menschliche Nähe und Berührung bringende Erscheinung Gottes war den Alexandrinern natürlich in alle Wege ein Gräuel. Gott hätte selbst ein sinnliches Wesen sein müssen, um sinnlich wahrgenommen werden zu können, und jedes Sinnliche war ihnen eben nur durch den Zusammentritt zweier Entgegengesetzten, eines Materialen und eines göttlichen Intelligenten, eines an sich Unvollkommenen und eines an sich Allervollkommensten denkbar. Ein sinnlich-höchster Gott hatte für sie eben so keinen Sinn, als es blasphemisch war, einen solchen zu nennen, da er als solcher hätte unvollkommen sein müssen. Das Urpostulat aller alexandrinischen Theologie hätte sonach zurücktreten müssen und die ganze speculative Richtung derselben ihren innern Halt verlohren. Es ist darum eben so erklärlich, daß die LXX, wenn sie bereits die Farben der spätern alexandrinisch-jüdischen Philosophie trugen, Aeußerungen, die auf eine sinnliche Wahrnehmung Gottes hinzielten, zu verwischen suchten, als es eben

dieſes Bemühen belegt, daß ſie ſchon in ähnliche Einſichten eingeweiht waren. Indeſſen iſt es wohl zu bemerken, daß denn doch auch keineswegs alle Stellen dieſer Art umgangen ſind, vielmehr der Urtext auch in dieſem Falle weit öfter treu wiedergegeben iſt, als es Gfrörer [66]) meint, obſchon doch auch wieder dieſe Aenderungen viel zu conſtant und auffällig ſind, als daß man den Grund derſelben in einem bloßen Zufalle ſuchen dürfte. Es würde auch unmöglich geweſen ſein, ohne die weſentlichſte Umſchmelzung der Schrift z. B. der erſten Kapitel der Geneſis jenes Erſcheinen aus dieſer ganz zu entfernen. Die nachfolgenden Stellen werden uns lehren, daß Dieß beſonders an denjenigen Orten geſchah, wo ein körperliches geſehen Werden Gottes irgend wie beſonders hervorgehoben und hierdurch eine andere Erklärung erſchwert war.

Als Beweisſtellen zu dem Geſagten kommen folgende vornehmlich in Betracht:

---

66) Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 8. ff. beſchränkt den Alexandrinismus der LXX überhaupt faſt nur auf die in dieſen Abweichungen ausgeſprochene Ueberzeugung derſelben, daß Gott nicht ſichtbar angeſchaut werden könne. (Er führt außerdem nur noch 2 Stellen an Jes. IX. 6. Ps. CX. 3., in welchen der Meſſias als eine vorweltliche göttliche Natur bezeichnet ſein ſoll) und meint (S. 14.), daß nur 12 Stellen in den Büchern des A. T. gefunden würden, in denen ein Schauen Gottes (richtiger leibliches Sehen Gottes; denn geiſtiges Schauen deſſelben vermieden die Alexandriner niemals, es wurde dieß im Gegentheile als das höchſte Ziel des Philoſophirens, ja, des Lebens von ihnen betrachtet, ſ. Abth. 1. S. 142. ff., und von den LXX ſogar in einzelne Stellen der heil. Schrift übergetragen, von denen ſpäter) vorkomme, von denen 8 durch die LXX abſichtlich verändert ſeien, um die Sichtbarkeit Gottes zu entfernen, der 4 übrigen Ausſprüche urſprünglicher Sinn aber beibehalten worden wäre, weil ſie die Möglichkeit Gott zu ſehen nicht nothwendig enthielten. Als kleine Nachleſe, die ſich bedeutend vermehren ließe, vergl. man Job. XLII. 5. Jes. VI. 5. (Es iſt kaum glaublich, daß Gfrörer dieſe Stellen überſehen konnte, da er auf VI. 2. Rückſicht nahm) LXIV. 4. Jer. XXXVIII. (XXXI.) 3. u. a. m.

Exodus XXIV. 10. 11. Moses, Aaron, Nadab, Abihu und die 70 Aeltesten Israels steigen auf den Berg Sinai: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר ואל־אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את־האלהים ויאכלו וישתו: Wörtlich: „Und sie sahen den Gott Israels und unter seinen Füßen ein Werk von der Klarheit des Sapphirs, so rein wie der Himmel selbst. Und an die Auserwählten der Kinder Israels legte er seine Hand nicht und sie sahen Gott und aßen und tranken.“ Allerdings eine Stelle, in der es fast zu doctrinal vorausgesetzt ward, daß Gott mit leiblichen Augen sinnlich wahrgenommen werden könne. So Etwas konnte nur ein Aquila wörtlich-gläubig hinnehmen,[67]) der diese Stelle so weit wir seine Uebersetzung kennen treulich wiedergibt: *καὶ εἶδον τὸν θεὸν Ἰσραήλ.* Was Symmachus dadurch unanstößig zu machen suchte, daß er *ὁράματι* hinzusetzte und die ganze Sache sonach in eine Vision verwandelte, umgingen die LXX durch eine andere offenbar auch absichtliche Aenderung. Sie setzten anstatt Gottes, den jene Männer geschaut haben sollten, *τὸν τόπον, οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ*; eine Aenderung, die wir erst dann in ihrem wahren Sinne ergreifen, wenn wir uns erinnern, daß nach den Regeln der allegorischen Interpretation das Wort: „Ort“ Dasselbe wie „Logos“ bedeuten konnte, wie Philo ausdrücklich gerade bei Erklärung dieser Stelle berichtet de somn. I. p. 574.[68])

Aehnlich ist Numer. XII. 8., wo Gott die Vorzüge erwähnt, durch welche er den Moses ausgezeichnet habe. Andern habe er sich bloß durch Träume und Erscheinungen offen-

67) Auch die Samaritaner haben diese Stelle verändert, s. Gesenius de pentat. Samarit. origine, indole et auctoritate. Hal. 1815. 4. p. 51. sqq.

68) *τριχῶς ἐπινοεῖται τόπος· ἅπαξ μὲν χώρα ὑπὸ σώματος ἐκπεπληρωμένη, κατὰ δεύτερον δὲ τρόπον ὁ θεῖος λόγος, ὃν ἐκπεπλήρωκεν ὅλον δι' ὅλων ἀσωμάτοις δυνάμεσιν αὐτὸς ὁ θεός. Εἶδον γάρ φησιν τὸν τόπον κ. τ. λ.* Vergl. auch de conf. ling. p. 334.

bart; nicht also aber, sagt er, meinem Knechte Moses. פא אל־פא אדבר־בו ומראה ולא בחידת ותמנת יהוה יביט: „Mund zu Mund habe ich mit ihm geredet und die Erscheinung war nicht in dunkeln Räthseln und die Gestalt Gottes hat er gesehen.“ Auch diese Stelle war im Urtexte betrübend klar und gewichtig. Augenscheinlich waren sich hier ja zwei Offenbarungsweisen entgegengesetzt, in deren einer sich Gott auf verhüllte Weise mittheilte, während er mit Andern von Angesicht zu Angesicht rede und ihnen seine Gestalt sehen lasse. Die LXX änderten diese Stelle schlau zu ihrem Vortheile. Vorerst übersetzten sie ומראה ἐν εἴδει und zogen Dieß zu dem Vorhergehenden: στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει, wählten hierbei, da sie natürlich das Wort ὅραμα nicht wieder brauchen konnten, womit sie im 6. Verse jene dunklere Offenbarung, der die klarere des Moses entgegengesetzt wurde, bezeichnet hatten, klüglich nur ein anderes Wort, was den Leser über den Unterschied, der zwischen beiden Statt fände, im Unklaren ließ. Immer aber war es doch nun nicht Gott selbst, der mit Moses Mund zu Mund gesprochen hatte, sondern dieser hatte ἐν εἴδει unter irgend einer Gestalt zu ihm geredet. Weder er selbst hatte demnach mit Moses geredet, noch war ihm hierdurch eine Gestalt zugeschrieben. Nicht so wohlfeilen Kaufs kamen sie bei den andern Worten ותמנת יהוה יביט hinweg. Hier galt es schlechthin einer Aenderung, wenn Gott nicht mit einer Gestalt begabt angesehen werden sollte. Sie mochten sich hierbei vielleicht auch in Erinnerung an Deuter. V. 8. beruhigen, wo eine תמנת יי ausdrücklich gemißbilligt wird. Genug Dieß war wenigstens vollkommen aus ihrer Seele gesprochen und statt ὁμοίωμα setzten sie δόξα: καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδε, welche wie Philo selbst es klärlich bestimmt ἡ παρουσία τῶν δυνάμεων, also nicht des οὐσιώδους θεοῦ war. [69]) Ganz ähnlich auch Ps.

69) Phil. qu. in Exod. II. 45. (Fragm. opp. edit. Mang. T. II. p. 679.).

vorliegen, vergl. man Exodus XV. 3. (איש מלחמה — *συντρίβων πολέμους* vergl. auch Jeſ. XLII. 13.) XIX. 3. (משה עלה אל־האלהים — *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ*) XXI. 6. (אדניו את־האלהים [den Sklaven] הגישו — *πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ*) Joſ. IV. 24. (את־יד יהוה — *ἡ δύναμις τοῦ κυρίου*) Jeſ. VI. 1. (שולין [Gottes] — *ἡ δόξα αὐτοῦ*) u. a. m.

Nur über Eine Stelle ſei es erlaubt noch einiges Mehre mitzutheilen, weil aus ihr als einem ſehr klaren Beiſpiele hervorgehen wird, wie dieſe Unterſuchungen auch für die Kritik der LXX von der höchſten Wichtigkeit ſind. [72]) Ich meine die Stelle 3. (1.) Kön. VIII. 53. Hier ſchieben die LXX nach Vollendung des einen Theils der Rede, die Salomo bei Einweihung des Tempels hielt, Folgendes ein: *τότε ἐλάλησε*

---

72) Beſonders für Beurtheilung der Wichtigkeit einzelner Abweichungen des Philo vom gewöhnlichen Texte der LXX. Nur muß — dieſe einzige Bemerkung erlaube ich mir an dieſem hierzu nicht angemeſſenen Orte — eine ſolche Vergleichung weit genauer angeſtellt werden, als Dieß bis jetzt geſchehen iſt. Wie unbegreiflich hierin oft gefehlt worden ſei, mag ein einziges Beiſpiel belegen. Mangey citirt zu de poster. Caini edit. opp. T. I. p. 251. (welche Schrift er freilich zuerſt commentiren mußte, da er ſie zuerſt bekannt machte) bei den Worten: *ἴδιζε, κατάβηθι καὶ ἀνάβηθι* die Stelle Exod. XXXII. 7. und vertieft ſich nun in gelehrte Bemerkungen, warum das *ἀνάβηθι* von Philo beigefügt worden ſei, da ſich doch in gedachter Stelle bloß jene erſten beiden Worte fänden, die er endlich damit ſchließt, daß er ſagt: Dicendum ergo hanc lectionis varietatem Philone vel vetustiorem esse vel saltem coaevam. Es iſt Dieß kaum glaublich, aber doch noch unglaublicher das Andere, daß die neuern Herausgeber des Philo, Pfeiffer und Richter, die Stelle weiter citirt haben. Auch Gfrörer ſtimmt dieſem bei, indem er ſie als Beiſpiel der Differenz des philoniſchen Kanon (über welchen er a. a. O. I. 1. S. 46—54. handelt) von dem unſrigen beibringt. Exod. XIX. 24. finden ſich aber jene Worte vollſtändig. Aehnliches kehrt nicht ſelten wieder. Wie viel werden wir doch unſerm verehrten Herrn Dr. Großmann bei ſeiner neuen Ausgabe des Philo zu danken bekommen.

Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσε τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν· ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπε τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ. Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος. Οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Worte, die dem Hebräischen ganz fremd sind und von denen sich auch sonst keine Spur findet. Die Worte an sich betrachtet sind völlig verwirrt, ohne Zusammenhang und geben keinen angemessenen Sinn. Sie scheinen mir ein alexandrinisirendes Glossem zu der Erzählung von der Tempelweihe. Der alexandrinische Glossator machte hier seine Bemerkungen darüber, wie wol für Gott ein Haus eingerichtet werden könne, wie Salomo Dieß meine und in welchem Sinne Dieß von Gott selbst angeordnet worden sein möge; denn allerdings mußten sich die Alexandriner überhaupt an den Gedanken stoßen, daß Gott, den die Welt nicht erfasse, der vielmehr selbst Alles in Allem umschließe, in einem Hause wohnen solle. Er entnahm dieß Glossem wahrscheinlich aus einem andern ihm vorliegenden (vielleicht selbst schon alexandrinisirenden) Berichte, in welchem mehre Worte vorlagen, welche er für seinen Zweck gebrauchen konnte. Er gibt seine, uns freilich weiter nicht bekannte, Quelle selbst an in den Worten: *οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς;* Die ersten Worte enthalten eine Rechtfertigung des Salomo im Allgemeinen und sagen, daß er damals, als er bei dem Tempelbaue redete, auch die richtige Ansicht kennen gelehrt habe: *ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ, κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ.* Worte, welche ganz nach dem Herzen der Alexandriner gesprochen gewesen wären. Salomo also habe wohl erkannt, wollte der Glossator sagen, daß Gott nicht in diesem Hause wohne, bedürfe ja schon die Sonne eines Himmels, um in ihm geräumigen Platz zu haben; Gott wohne vielmehr in einem undurchdringlichen Dunkel. Man erinnere sich hierbei der Worte Philo's de nomin. mutat. p. 1045. Moses sei ein Beschauer der gestaltlosen Natur gewesen; denn die heil. Schrift sage von ihm (Exod. XX. 21.), daß er in das Dunkel *εἰς τὸν γνόφον* eingedrungen sei und bezeichne hiermit die unsichtbare Wesenheit.

Aehnliche Worte hatte Salomo auch nach den uns sonst bekannten Quellen gesagt. Vergleiche 2. Chron. VI. 1. κύριος εἶπε (Salomo bei dieser Tempelweihe) τοῦ κατασκηνῶσαι ἐν γνόφῳ und der Glossator brachte Dieß hierbei in schuldige Erinnerung. [73]) Die 2te Glosse hat den Befehl Gottes zum Gegenstande ihm ein Haus zu erbauen: οἰκοδόμησον οἶκόν μου. Der Glossator übernimmt es hier wieder diesen Befehl Gottes in das gehörige, seiner alexandrinischen Vernunft zusagende, Licht zu setzen. Er fügt die Worte bei οἶκον εὐπρεπῆ σαυτῷ τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος, welche schon vermöge ihrer engsten Verbindung mit dem Vorhergehenden, die durch Nichts unterbrochen ist, im Sinne Gottes weiter gesprochen anzunehmen sind, „ein Haus, wie es sich für dich, einen König, schickt, in welchem du dich (zu meiner Verehrung) aufhalten mögest zu dieser jetzigen (weltlichen) Zeit". [74]) Der Glossator bemerkt also zu diesem Befehle ganz im Geiste des Alexandrinismus, daß Gott nicht etwa für sich im eigentlichen Sinne ein Haus gewünscht, sondern daß er es behufs der Schwäche der Menschen angeordnet habe, damit diese in dieser weltlichen Zeit eine Stätte der Verehrung Gottes hätten. Aehnliche Worte liegen uns auch 2. Chron. VI. 2. in der Rede des Salomo vor: καὶ ἐγὼ ᾠκοδόμηκα οἶκον τῷ ὀνόματί σου ἅγιόν σοι καὶ ἕτοιμον τοῦ κατασκηνῶσαι εἰς τοὺς αἰῶνας. Worte, die bei unsern LXX an sich allenfalls auch den Sinn zulassen: „Ich habe deinem Namen ein Haus gebaut,

---

73) Doch glaube ich nicht, daß die oben erwähnte Stelle der Chroniken die Quelle für unser Glossem gewesen sei. Theils findet sich in ihr eine Hinweisung auf die Worte ἥλιον ἐγνώρισε ἐν οὐρανῷ nicht, theils stünde es nicht wol zu begreifen, in welcher Rücksicht auf diese der Glossator der Könige gesagt haben solle: οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς; Bei der Berührung des 2ten Theils der Glosse wird sich von selbst ein neuer Grund ergeben.

74) Leichter noch könnten die letztern Worte ἐπὶ καινότητος so verstanden werden, wenn ἐν καινότητι ταύτῃ gelesen würde, was nach Holmes (z. u. St.) vers. Slav. und Ostrogoth. empfehlen.

welches bereit steht, daß man sich (zu deiner Verehrung) darin niederlasse immerdar.“ [75]) Daß aber wirklich auch in ihnen ein ähnlicher von den Uebersetzern beabsichtigt wurde, wird ungemein wahrscheinlich dadurch, daß man die Mühe bemerkt, mit welcher sie den Urtext umgehen, welcher augenscheinlich von einer Wohnung Gottes redet: ואני בניתי בית־זבל לך ומכון לשבתך עולמים: Nicht nur das Pronomen der 2ten Person ist in den letzteren Worten vermieden, sondern auch das Wort זבל schlechthin in ὄνομα umgewandelt. Doch Dem sei nun, wie ihm wolle. Jedenfalls verstand unser Glossator sein Wort so, wie theils aus der engen Verbindung der Worte οἶκον εὑπρεπῆ κ. τ. λ. mit den vorhergehenden Worten Gottes, theils aus den Worten ἐπὶ καινότητος hervorgeht, die gar keinen Sinn hätten, wenn sie auf Gott bezogen werden sollten, indem dieser doch nicht sich selbst wesentlich anbequemend und, wenn auch nur im Laufe dieser weltlichen Zeit, im Tempel wirklich wohnend gedacht werden konnte, sondern immer nur den Menschen dergleichen Vorstellungen über sein unerforschliches, Zeit und Ort überragendes Wesen verstattete. Wie nun aber unser Glossator oder seine Quelle zu diesen Worten gekommen sei, wenn doch zuletzt, wie es unzweifelhaft ist, Salomo von einem ewigen Wohnen Gottes im Tempel gesprochen hat, kann Dem nicht räthselhaft bleiben, welcher auf die Erklärung geachtet hat, die Philo von dem ὄνομα αἰώνιον (לעולם) zu Exod. III. 15. in de nomin. mutat. p. 1046. gibt: τοῦτο γὰρ ὄνομα αἰώνιον, ὡς ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος. Also nur für den gegenwärtigen, immer neuen αἰών, nicht für den Zustand im zeitlosen Dasein sollte ein solches Haus Gottes angemessen und verstattet sein. [76])

---

75) Vergl. Ps. XIV. (XV.) 1.: κύριε, τίς παροικήσει ἐν τῷ σκηνώματί σου; καὶ τίς κατασκηνώσει ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ σου;

76) Wie sehr die Kritik der LXX noch im Argen liegt, könnte man allerdings schon aus diesem Einen Beispiele sehen, wo sich ein

Wenn wir Das, was wir bisher über den Alexandrinismus der LXX gesagt haben, zusammenfassen: so muß es uns schon an sich wahrscheinlich vorkommen, daß sie auch die Lehre desselben von den göttlichen weltschöpferischen und welterhaltenden Kräften d. h. den selbstständigen und mithin selbstgöttlichen Repräsentanten der göttlichen Eigenschaften bei Schöpfung und Erhaltung der Welt gekannt und lieb gewonnen haben werden; denn einestheils war diese überhaupt so innig mit dem Wesen dieser ganzen Speculation verwachsen, daß, wo sich so viele einzelne Partien entwickelt hatten, diese gewiß nicht nachstand, theils bedurften die LXX dieser nun bereits auch wirklich. So wie sie nämlich einmal zu der Annahme eines Gottes gekommen waren, der an sich vollkommen eigenschaftslos sein müsse, was sich bei ihnen in der Behauptung einer

---

so offenbares Glossem so lange Zeit hindurch in dem Besitzstande seiner angemaßten Rechte behauptet hat. Indeß ist dieß in keiner Weise das einzige, was so offen daliegt. Ich erlaube mir an diesem Orte, welcher eigentlich einer solchen Bemerkung etwas fremd ist, nur noch auf eins dergleichen aufmerksam zu machen. Prov. I. 7. liest der textus receptus der LXX, den auch Holmes wiedergibt, Folgendes: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου, σύνεσις δὲ ἀγαθὴ πᾶσι τοῖς ποιοῦσιν αὐτήν. Εὐσέβεια δὲ εἰς θεὸν ἀρχὴ αἰσθήσεως, σοφίαν δὲ καὶ παιδείαν ἀσεβεῖς ἐξουθενήσουσιν. Ein ähnlicher Sinn doppelt ausgesprochen. Im Urtexte nur einmal: יראת יהוה ראשית דעת חכמה ומוסר אוילים בזו: Grabe schließt die Worte σύνεσις — αἰσθήσεως in Parenthese ein, um sie als verdächtig zu bezeichnen. Hätte er bemerkt, woher die Worte entstanden seien, oder hätte er auch nur auf die Eigenthümlichkeit des Uebersetzers der Proverbien geachtet, wie Dieß hätte geschehen sollen: so würde er andere Maßregeln ergriffen haben. Es ist nicht zweifelhaft, daß die ersten Worte ἀρχὴ — αὐτὴν aus Ps. CX. (CXI.) 10. hinzugeschrieben sind, da sie sich dort in den LXX wörtlich wieder so finden. Uebrigens durfte Grabe auch auf keinen Fall das Wort αἴσθησις tilgen; denn es gehört unter die besondern Eigenthümlichkeiten des Uebersetzers dieses Buchs das Wort דעת gar häufig mit αἴσθησις wiederzugeben, was sonst bei keinem andern der Uebersetzer der Fall ist. Vergl. Prov. I. 4. 22. II. 10. III. 20. V. 2. u. a. a. O.

einer vollkommenen Namenlosigkeit des höchsten Wesens und in ihrem Widerwillen gegen Anthropomorphien und Anthropopathien ausspricht: so war es unmöglich, diesen selbst in unmittelbarem Wirken für den Schöpfer und Erhalter alles Nicht-Göttlichen oder Nicht-Uranfänglichen zu halten, weil sich ja in diesem dergleichen Eigenschaften nicht nur in den mannichfaltigsten Formen überhaupt ausprägten, sondern auch, was Philo namentlich besonders hervorhob, in einer Weise hervortraten, die keineswegs dem Begriffe eines vollkommensten Wesens überall zu entsprechen schien. [77]) Vielmehr mußte neben jenem ein Göttliches mit Eigenschaften begabt einhergehen, welchem nun die Schöpfung und Erhaltung des Ungöttlichen überlassen werden konnte und mußte.

Indeß scheinen die **LXX** ein Bedürfniß der Annahme solcher selbstständigen göttlichen Kräfte nicht anerkannt, oder doch ihm auf ihre Uebersetzungen keinen Einfluß gestattet zu haben; denn überall, wo der Urtext das göttliche Wesen als wirkend bezeichnet, findet sich auch bei ihnen θεὸς oder κύριος; und die wenigen Stellen, in welchen sie anstatt Dessen einen ἄγγελος setzen, [78]) stehen viel zu einzeln und regellos da, als daß man nicht vielmehr in diesen einen zufälligen Irrthum annehmen möchte, der, was öfter anderswo gesagt ist, auch dahin übertrug, wohin es nicht gehörte, als etwa die Absicht der Targumisten bei ihrem מימרא דיי wiederfinden sollte, [79]) den Namen Gottes zu vermeiden und diesen aus der unmittelbaren Berührung mit der sinnlichen Welt zu entfernen. Eine solche scheint mithin weder bei der Schöpfung, noch bei Erhaltung dieser letztern den **LXX** sonderlich anstößig gewesen zu sein, was freilich eben so wenig mit den Ansichten der spätern

77) S. Abth. 1. S. 167. ff.

78) Vergl. Job. XX. 15. Ps. VIII. 6. XCVI. (XCVII.) 7. cl. 9. CXXXVII. (CXXXVIII.) 1. Hos. XII. 4. Jes. IX. 6. Vergl. auch Exod. IV. 16. XVIII. 19. wo umschrieben, anstatt des Namens Gottes steht τὰ τοῦ θεοῦ.

79) Vergl. Winer dissert. de Onkeloso p. 44. sq.

Alexandriner, als mit ihren eignen stimmen würde, so weit sich diese aus den bisher beigebrachten Spuren erkennen lassen.

Das Folgende wird uns vielleicht auf einen Standpunkt stellen, von welchem aus sich dieser scheinbare Widerspruch löst. Wir erinnern uns der Bemerkungen, die sich uns bei einer Vergleichung der Stelle Exod. III. 14. f., wie sie bei den LXX vorliegt, mit der alexandrinischen Erklärung derselben in dieser Form und mit den Worten des Urtextes darboten. [80]) Die Worte κύριος und θεὸς waren nach den LXX dem höchsten Wesen gar nicht eigentlich entsprechend, sondern konnten nur vermöge einer Connivenz desselben von ihm gebraucht werden, da es selbst durch keinen menschlichen Namen hinreichend bezeichnet ward. Wenn nun aber diese Worte bloß im uneigentlichen, übergetragenen Sinne von dem höchsten Wesen zu verstehen gewesen sein sollen: so können wir die Frage nicht umgehen, welcher denn als der eigentliche Sinn von den Uebersetzern betrachtet worden sei; denn es ist doch undenkbar, daß sie denselben gar keinen dergleichen beigelegt, sondern sie an sich für vollkommen sinnlos gehalten hätten. Auch würde dann selbst von einem uneigentlichen übergetragenen Gebrauche derselben gar keine Rede sein können. Und wenn nun auch für das Wort κύριος ein solcher leicht zu finden wäre: so würde doch für das Wort θεὸς ein solcher nicht mehr möglich sein, sobald das höchste Wesen die Gesammtsumme des Göttlichen in sich faßte, außerhalb desselben also kein solches mehr übrig wäre; das Wort θεὸς aber jenes höchste Wesen nur im uneigentlichen Verstande bezeichnete. Mithin würde uns denn schon der Gebrauch, den die LXX von diesem Worte machen, noch ehe wir uns aus den spätern Alexandrinern Zeugniß oder Erklärung erbeten hätten, veranlassen, bei ihnen neben jenem Urgöttlichen noch ein anderweites Göttliche anzunehmen, welchem der Name θεὸς im eigentlichen Sinne zustände. Indessen ihr volles Licht erhält diese Annahme im-

80) S. oben S. 27. ff.

mer erst dann, wann wir uns aus der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs erinnern, wie sich die spätere alexandrinische Religionsphilosophie dieser Ausdrücke θεὸς und κύριος bediente. Auch nach Philo konnten dieselben nur im uneigentlichen Sinne auf das höchste Wesen angewandt werden, da diesem weder Eigenschaften noch Namen zukamen, und waren im eigentlichen Sinne als göttliche Kräfte anzusehen, die selbstständig und selbstgöttlich die Verbindung des Urgöttlichen mit der Materie vermittelten. Θεὸς war ihm die gütige weltbildende; κύριος die mächtige weltbeherrschende Kraft, die der Logos beide in sich vereinigte. [81]) Von hier aus erscheint die Unbedenklichkeit der LXX sich dieser Namen auch bei Veranlassungen zu bedienen, wo sie nach der Idee, die sie sich sicher bereits von der unnennbaren und eigenschaftslosen Würde des höchsten Wesens gebildet hatten, dieses unmittelbar thätig gar nicht glauben konnten, sehr erklärlich. Es war in alle Wege nicht mehr nöthig, irgend ein Mittelwesen (wie den מימרא דיי) an die Stelle der göttlichen Namen θεὸς und κύριος zu setzen, indem ja diese bereits selbst an sich keineswegs das höchste Wesen nannten, sondern bloß dessen obere Kräfte.

Uebrigens darf man hierbei nicht übersehen, daß die LXX die beiden erwähnten Worte nun auch in derselben doppelten Bedeutung anwenden mußten, die sich bei Philo findet. Denn wenn sie gleich an sich eben nur göttliche Kräfte nannten: so mußten und konnten sie doch auch dann angewandt werden, wann von dem höchsten Wesen selbst Etwas mitzutheilen war, weil es ja keinen diesem eigenthümlichen gab und es (eben Exod. III. 14.) den Gebrauch dieser, wenn auch unentsprechenden Namen zugelassen hatte. In diesem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Philo das Wort so oft anwendet, [82]) muß es natürlich in Stellen, wie die genannte des Exodus, ferner daselbst VI. 2., XX. 21. u. a. m.

81) S. Abth. 1. S. 231. ff.

82) S. daselbst S. 148. ff.

zu faſſen ſein, in welchen entweder ausdrücklich der κύριος und θεὸς mit dem Urweſen zuſammengeſtellt wird, oder doch nach alexandriniſcher Theologie Etwas von dieſem ausgeſagt ſein kann und ſoll, während überall wo das Göttliche in ſeinem Wirken nach Außen oder das Göttliche mit Eigenſchaften in Betracht kommt, jene Wörter ihre eigentliche Bedeutung ſich vindiciren, welche Zweideutigkeit nur durch die alexandriniſch-traditionale Exegeſe wieder etwas indifferentiſirt ward.

In jener uneigentlichen, das höchſte Weſen ſelbſt bezeichnenden Bedeutung müßte nun auch das Wort θεὸς in den Redeformen ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, αἱ δυνάμεις τοῦ θεοῦ genommen ſein, wenn man darthun könnte, daß die LXX ſich dieſer Worte bereits mit Rückſicht auf die alexandriniſche Dynamik Gottes bedient hätten. Indeß möchte ſich Dieß nicht eben mit genügender Sicherheit beweiſen laſſen. Die LXX überſetzen nämlich durch jene Worte gewöhnlich die des Urtextes יהוה צבאות, אלהי צבאות [83]) u. ähnl., und יהוה צבא [84]) Allein ſie geben ganz gewöhnlich das Wort צבא mit δύναμις [85]) und צבא השמים mit ἡ δύναμις oder αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν, [86]) ſo daß jene Bezeichnungen an ſich in keiner Weiſe etwas Auffallendes darböten, vielmehr ganz in derſelben Art, wie im Hebräiſchen durch Gott der (himmliſchen) Heerſcharen und die (himmliſchen) Heerſcharen Gottes überſetzt werden müßten und es hierbei ganz unentſchieden bliebe, in welchem weſentlichen Verhältniſſe dieſelben zu Gott ſtünden. Eine Stelle nur ſcheint auf eine andere Anſicht zu führen und würde, ſtünde ſie nicht, ſo viel ich weiß, ganz vereinzelt da, von hoher Bedeutung ſein; verdient aber auch jetzt ſchon Beachtung. Jeſ. XLII. 13. ſind die Worte des Urtextes: יהוה כגבור יצא von den LXX wiedergegeben: κύριος ὁ θεὸς τῶν

83) S. B. 2. Regg. (Samuel.) VI. 2. 3. (1.) Regg. XVII. 3. XVIII. 15. u. ö.

84) S. B. Ps. CII. (III.) 21.

85) S. B. Exod. VI. 26. VII. 14. Gen. XXI. 22. Num. I. 3.

86) S. B. Jes. XXXIV. 4. 4. (2.) Regg. XXIII. 5.

δυνάμεων ἐξελεύσεται. Da hier mit den Worten ὁ θεὸς τῶν δ. das Hebr. גבור, die Eigenschaft, vermöge welcher Gott Kraft übt, übersetzt ist: so scheinen hier die δυνάμεις nicht ausserhalb der göttlichen Wesenheit zu stehen, sondern in dieselbe aufgenommen, wo dann jene griech. Worte nicht mehr übersetzt werden könnten Gott der Kräfte, inwiefern diese vielleicht die himmlischen Räume bewohnen, ihn als Gott anerkennen und ihm gehorchen, sondern Gott der Kräfte, inwiefern sie diesem selbst wesentlich eigenthümlich angehören. Ist nun aber Dieß: so muß der Pluralis τ. δ. schlechthin auffallen; denn er verbietet, diese Kräfte Gottes im Complex, mithin in Gott, als zu einer Individualität mit ihm verbunden, zu denken, wo dann der mächtige, kräftige Gott verstanden würde. Es müßte Dieß nothwendig τῆς δυνάμεως heißen, wie ja auch wir nicht sagen können Gott der Mächte oder Kräfte, um den mächtigen und kräftigen Gott zu bezeichnen. Auch setzen die LXX überall, wo eine Verknüpfung der Einzelkräfte zu einer Gesammtkraft gedacht wird, auch da, wo im Hebräischen der Pluralis steht den Singularis dieses Wortes. [87]) Wir würden also hierdurch zu göttlichen Kräften hingeführt, die zwar nicht mit Gott individual Eins, wenn schon wesentlich

87) Vergl. Jerem. XLVII. (XL.) 7.: כל־שרי החילים οἱ ἡγεμόνες τῆς δυνάμεως. Job. XXXVII. 13. (14.) עמד והתבונן נפלאות אל στῆθι νουθετούμενος δύναμιν κυρίου. Dagegen können nicht etwa Stellen eingewandt werden wie 1. Regg. (Sam.) X. 26.: καὶ ἐπορεύθησαν υἱοὶ δυνάμεων, ὧν ἥψατο κύριος καρδίας αὐτῶν μετὰ Σαούλ, indem ja hier der Plural υἱοὶ eine Theilung auch der δύναμις in ihre Theilkräfte nöthig machte, oder 3. (1.) Regg. II. 5.: ὅσα ἐποίησε (Ἰωὰβ) τοῖς δυσὶν ἄρχουσι τῶν δυνάμεων Ἰσραήλ, indem hier von 2 Befehlshabern verschiedener Streitkräfte, dem Abner, dem Feldhauptmanne Isboseths, und dem Amasa, dem des Davids, die Rede ist. Vergl. 2. Regg. (Sam.) III. 20. Dagegen findet sich der Singularis Jud. XVIII. 2. XX. 46. von derselben Heereskraft. Vergl. auch 1. Macc. IX. 6.: καὶ εἶδον τὸ πλῆθος τῶν δυνάμεων κ. τ. λ., wo sich der Plural auf die verschiedenen V. 4. genannten Heeresabtheilungen bezieht: καὶ

gleich seien; was eben den Begriff einer Kraft Gottes in der alexandrinischen Dynamik ausmacht. Ließe sich nun mit Sicherheit annehmen, daß die LXX die bezeichneten Worte in der gedachten Stelle mit Bedacht gewählt hätten, oder daß gar der Sinn, der dann den Worten unterliegen müßte, auf alle Stellen überzudehnen sei, in welchen sich dieselben vorfinden und ihnen dieser Sinn unterliegen kann: so würde Dieß allerdings ein gar gewichtiges Zeugniß für ihre alexandrinisch-philosophischen Ansichten abgeben. Allein jene beiden Unterlagen stehen an sich nicht unerschütterlich da. Es ist so wenig nöthig die Bedeutung der Worte in jener Einen Stelle auf die übrigen überzutragen, daß sogar bei jener der Ausweg offen steht, ob nicht vielleicht die LXX, weil an den Ausdruck: θεὸς τῶν δυνάμεων gewöhnt, denselben auch da angewandt haben, wo er nur in gewissem eigenthümlichen Sinne dem Texte entsprechend gewesen wäre, ohne jedoch diesen selbst zu kennen, oder doch zu beabsichtigen. Jedenfalls muß es doch aber immer unentschieden bleiben, ob sie einer alexandrinischen Exegese zu unterwerfen seien oder nicht.

Wenn sich nun aber sonst von den nähern Bestimmungen der alexandrinischen Theologie über die göttlichen Kräfte nur wenige Spuren in den LXX wiederfinden: so ist Dieß aus mehr als einer Rücksicht sehr natürlich. So ist es allerdings gar sehr wahrscheinlich, daß mehre Nüancen, die wir später namentlich bei Philo ausgebildet antreffen, sich zur Zeit der LXX noch nicht entwickelt hatten; auch lagen diese dem Urtexte um so ferner, als dieser ja überhaupt von solchen göttlichen Kräften Nichts weiß und die Uebersetzer selbst bedurften derselben am Ende für ihre Zwecke auch nicht eben. Das dringendste Erforderniß das höchste Wesen selbst außer eigentlicher Verbindung mit der Welt zu setzen, war ja durch die Namen θεὸς und κύριος an der Stelle von יהוה erreicht.

ἐπορεύθησαν εἰς Βερέαν ἐν εἴκοσι χιλιάσιν ἀνδρῶν καὶ διεχιλίᾳ ἵππῳ (vergl. auch V. 52.). Deßgleichen X. 2. ωνήγαγε δυνάμεις πολλάς.

Indeß kann ich doch hierbei eine Stelle nicht unberührt laſſen, welche allerdings ſchon ein etwas erweitertes Syſtem göttlicher δυνάμεις vorauszuſetzen ſcheint, wie eben etwa das, deſſen wir in der Darſtellung des philoniſchen Lehrbegriffs mit Mehrem Erwähnung gethan haben. Ich meine die Stelle Jeſ. VI. 1. ff. Es iſt hier bekanntlich von der Viſion die Rede welche ſich dem Jeſaias im Todesjahre des Uſias zeigte: εἶδον, heißt es da, τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ καὶ ἐπηρμένου καὶ πλήρης ὁ οἶκος τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ σεραφὶμ εἱστήκεισαν κύκλῳ αὐτοῦ. Schon oben iſt erinnert worden, daß die LXX anſtatt des zu anthropomorphiſchen שׁוּלָיו die göttliche δόξαν gegeben haben. Unter der כבוד יהוה, welche die LXX gewöhnlich mit dieſen Worten überſetzten, verſtanden die heil. Schriftſteller meiſt die feurigſtrahlende [88]) Majeſtät Gottes, welche öfters von Menſchen angeſchaut wurde, [89]) ohne daß ſie darum die eigentliche Weſenheit Gottes geſehen hätten. Dieſe ganze Redeweiſe war den Alexandrinern viel zu günſtig, als daß ſie ſie unbenutzt hätten liegen laſſen; denn wenn auch der Urtext bei dieſen Worten Nichts weniger beabſichtigen mochte, als eine weſentliche Scheidung der göttlichen Majeſtät und der göttlichen Subſtanz, nach welcher letztere völlig unbegreiflich ſei, erſtere aber, als der majeſtätiſche Inbegriff der weſentlich ſubſiſtirenden Eigenſchaften Gottes und dieſe hinwiederum als Ausſtrahlungen aus ihm in Schöpfung und Erhaltung der Welt wirkſam und mithin auch in ihnen wahrnehmbar gedacht werden müßten: ſo ließ ſich doch Jenes nicht allzuſchwer auf Dieſes übertragen und die δόξα τοῦ θεοῦ erhielt in der alexandriniſchen Theologie ungefähr dieſelbe Ueblichkeit und dieſelbe Bedeutung die die Targumiſten ihrer שכינא anwieſen. [90])

---

88) Auf welche Weiſe kann hier völlig unbeſtimmt bleiben.

89) S. Exod. XVI. 10. XXIV. 17. u. ö.

90) Quaest. in Exod. II. 45. griech. in Fragm. Phil. edit. Mang. T. II. p. 679.: διττὴ ἡ περὶ τὴν δόξαν ἐκδοχή· ἡ μὲν παρουσίαν ἐμφαίνουσα τῶν δυνάμεων, ἐπεὶ καὶ βασιλέως λέγεται δόξα ἡ στρατιωτικὴ δύναμις· ἡ δὲ τῇ δοκήσει αὐτοῦ μόνου

Aber auch schon die LXX scheinen einen höhern Werth auf diese Redeform gelegt und über deren Beachtung gewacht zu haben. [91]) Ja, jene eben erwähnte Stelle möchte fast darauf führen, daß der spätere sichere Gebrauch auch bereits ihnen bekannt und genehm gewesen sei. Zu dieser Behauptung, daß nämlich a. a. O. die Uebersetzer unter δόξα den Inbegriff der göttlichen Kräfte und unter den Seraphim diese selbst verstanden haben möchten, veranlaßt mich das Wort κύκλῳ, für

---

καὶ ὑπολήψει δόξης θείας, ὡς ἐνειργάσθαι ταῖς τῶν παρόντων διανοίαις φαντασίαν ἀφίξεως θεοῦ, ὡς ἥκοντος εἰς βεβαιοτάτην πίστιν τῶν μελλόντων νομοθετεῖσθαι.

91) Vergl. die Stelle Exod. XXXIII. 18. ff. Moses bittet hier Gott: הראני נא את־כבדך Dieß schlägt ihm Gott ab, indem er sagt: אני אעביר כל־טובי על־פניך: — — — לא תוכל לראת את־פני כי לא־יראני האדם וחי: — — — והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור ושכתי כפי עליך עד־עברי: והסרתי את־כפי וראית את־אחרי ופני לא יראו: Hier wurde geläugnet, daß der Mensch die göttliche δόξα sehen könne. Dieß war dem Wesen der alexandrinischen Dynamik entgegengesetzt, sobald einmal unter δόξα der Inbegriff der göttlichen Kräfte verstanden wurde, die ja eben durch die Schöpfung und Erhaltung der Welt wahrnehmbar werden sollten. Hieraus wird das Bestreben der LXX erklärbar, der Sache eine andere Wendung zu geben, welches unverkennbar ist. Zuerst lassen sie die Bitte des Moses dahin gestellt sein: ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν, wo er mithin die eigentliche Wesenheit Gottes, nicht mehr dessen δόξα (welche alle übrigen uns bekannten alten Uebersetzer nennen) zu sehen begehrt, und ändern dann die göttliche Antwort in eine durchgängig andere um: Ich will (zuerst) mit meiner δόξα an dir vorübergehen (ἐγὼ παρελεύσομαι πρότερος [σου. Dieß Wort scheint mir ein späterer Zusatz, um größere Convenienz mit dem hebr. על־פניך und einem andern alten Uebersetzer herbeizuführen, welcher nach Montfaucon z. u. St. gibt: ἐγὼ προπορεύσομαι πρὸ προσώπου σου. Es stört jede Erklärung der LXX nicht bloß die unsrige] τῇ δόξῃ μου. Mit δόξα übersetzen die LXX an dieser einzigen Stelle das hebr. טוב, offenbar um den Gegensatz zwischen dem θεὸς αὐτὸς und der δόξα αὐτοῦ hervorzuheben.) — — — Mein Angesicht und mich selbst kannst du nicht sehen. „Siehe," fährt dann Gott fort, „hier ist ein Ort in meiner Nähe, stelle dich auf diesen

welches das Hebräische ממעל bietet, welches denn die übrigen Alle treu Symmachus durch ἐπανώθεν, Andere durch ἐπάνω αὐτοῦ wiedergeben und die LXX auch hier allein auf diese Weise übersetzen. Es läßt sich gar kein Grund dieser Varietät absehen, wenn man hierbei nicht die alexandrinische Ansicht zu Hülfe ruft, die ja eben vermöge des Ausstrahlungssystems die göttlichen Kräfte, deren oberer Verein gleichfalls die Sechszahl der hier genannten Seraphim ausfüllt [92]) und welche auch sie mit den Engeln zusammenstellt, im Kreise um das höchste Wesen herum den Platz einnehmen läßt [93]) und in keinem Sinne zugestehen konnte, daß erstere über letzterem stünden. [94])

Felsen. Wann nun aber meine δόξα vorübergegangen sein wird (ἡνίκα δ' ἂν παρέλθῃ ἡ δόξα μου): dann will ich dich in die Höhle des Felsens stellen und meine Hand über dich decken, bis ich vorüber sein werde (ἕως ἂν παρέλθω), und dann will ich meine Hand hinwegziehen" u. s. w. Die wesentliche Veränderung leuchtet ein, die besonders darin besteht, daß das Bedecken des Moses erst dann eintritt, wann die δόξα vorüber, also von ihm gesehen sein wird und wann das höchste Wesen selbst herannaht. Das gerade Gegentheil steht in den oben ausgeschriebenen hebräischen Worten והיה בעבר כבודי ושמתיך וגו׳ und wann meine δόξα vorübergeht: dann will ich dich in den Felsen stellen und bedecken.

92) S. Abth. 1. S. 227.

93) S. daselbst S. 273.

94) Bessere Ueberzeugung, zu welcher ich gelangt zu sein glaube, hält mich ab, unter diesen Spuren der Kenntniß alexandrinischer Dynamik bei den LXX die Uebersetzung des Brustschildes des Hohenpriesters חשן המשפט durch λογεῖον τῶν κρίσεων und die in demselben befindlichen Urim und Thummim durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια beizufügen und sie für eine Anspielung auf die Logologie zu halten, obschon die eigenthümliche Abweichung der Uebersetzung einen eigenthümlichen Grund derselben fordert und Philo ausdrücklich in diesen Worten einen Typus auf den Logos findet. Dieß de vita Mos. II. p. 672. wenn er sagt: „Nicht ohne Ursache nennt Moses (Exod. XXVIII. 16.) das λογεῖον doppelt; denn doppelt ist der Logos sowol im Alle als in der Natur des Menschen. Im Alle umgibt der eine die körperlosen und vorbildlichen Muster, aus denen die geistige

Ich habe versprochen am Schlusse dieser Untersuchung noch einige Bemerkungen über den Alexandrinismus der LXX beizufügen, die eine mehr aphoristische Behandlung rathsam machen, als daß sie in einen fortlaufenden Zusammenhang gebracht werden möchten. Ich hebe nur die vorzüglichern heraus. Sie werden sich vornehmlich auf einige Notizen aus der Anthropologie und Angelologie beschränken.

Welt zusammengeknüpft ist, der andere die sichtbaren Gegenstände, welche Nachahmung und Abbilder jener Vorbilder sind, woraus denn diese sinnliche Welt entstand. Im Menschen ist der eine immanent (ἐνδιάθετος), der andere transeunt (προφορικὸς), jener nur die Quelle, von welcher dieser abfließt. Jenes Gebiet ist der Geist, dieses, behufs seiner Hervorbringung, die Zunge, der Mund und die übrigen Sprachorgane." An diese doppelte Function schließt er dann die δήλωσις καὶ ἀλήθεια an. (Vergl. dagegen leg. alleg. III. p. 83. eine andere Deutung.) Diese Erklärung der Uebersetzung würde nun allerdings vor derjenigen, welche nach Hody (de text. bibl. original. p. 110.) Mehre gebilligt und weiter durchgeführt haben (s. bes. Sturz de dial. Maced. et Alex. p. 97., der mehre Literatur beibringt), daß sie der Nachahmung des Bildes der Wahrheit, welches nach den Zeugnissen des Aelian (V. H. XIV. 34.) und des Diodor. Sicul. (I. 48.) die ägyptischen Priester um den Hals getragen haben, ihren Ursprung verdanke, den bedeutenden Vorzug haben, daß sie alle 8 divergirende Ausdrücke λογεῖον, ἀλήθεια und δήλωσις auf einmal erklärt: indessen muß ich gestehen, daß mir alle Ansichten der schon von ältern Erklärern und Glossatoren vorgebrachten nachzustehen scheinen, nach denen λογεῖον der Ort, an dem Orakelsprüche zu erlangen seien, bedeute, und δήλωσις und ἀλήθεια die Eigenschaften dieser letztern anzeigen, s. Suid. λογεῖον· τὸ μαντεῖον. Theodor. qu. in Exod. T. I. p. 167. (edit. Hal.): καὶ δήλωσιν ἐκάλεσε τὰ ἐκεῖθεν μηνύματα· ἀλήθειαν δὲ τῶν μηνυμάτων τὸ ἀψευδές. Auf diese Art läßt sich nicht nur das beigesetzte κρίσεων gut erklären, sondern die ganze Deutung steht auch mit dem eigentlichen Zwecke der Urim und Thummim in zu gutem historischen Vernehmen, als daß man sie darin stören dürfte. S. Prideaux hist. des Juifs L. 3. T. II. p. 94.: c'est pour cela, que les LXX traduissent Urim et Thummim par δήλωσιν καὶ ἀλήθειαν — — — parceque les oracles rendus par Ur. et Th. étoient toujours également clairs et infaillibles.

Zuerſt iſt aus der Ueberſetzung Geneſ. III. 14. erſichtlich, daß unſre LXX die alexandriniſche Trichotomie des Menſchen kannten und billigten. Die Ueberſetzung derſelben gibt (Worte Gottes zur Schlange): ——— ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ anſtatt der Worte: גחנך תלך על־ Es kann keinem Zweifel unterworfen ſein, daß die LXX, die Erklärung im Auge, welche Philo leg. alleg. III. p. 82. an dieſer Stelle mittheilt, den Urtext änderten. Er erwähnt die platon. Eintheilung des Menſchen in λογιστικὸν, θυμικὸν und ἐπιθυμικὸν und die Disponirung dieſer Kräfte in den Kopf, die Bruſt und den Unterleib deſſelben und erklärt nun hiernach unſre Worte der LXX, daß die Schlange, als das ſinnliche Vergnügen, [95]) auf der Bruſt und auf dem Leibe ſich bewege oder in dieſen thätig ſei. [96]) Wie ſolche Erklärung übrigens zugleich als ein neuer Beweis der Bekanntſchaft mit der ſpätern allegoriſchen Deutung der heil. Schrift angeſehen werden muß: ſo findet ſie ſelbſt in dem früher darüber Beigebrachten ihre Beſtätigung. Aehnlich beweiſ't die Ueberſetzung von Hiob VII. 15.: ἀπαλλάξεις ἀπὸ πνεύματός μου τὴν ψυχήν μου, die den Urtext מחנק נפשי והבחר sehr untreu wiedergibt, [97]) die Kenntniß der allen Platonikern ſo üblichen und wichtigen Scheidung des πνεῦμα und der ψυχὴ und die der andern Deuter. XXX. 14. ἐγγύς σου ἐστὶ τὸ ῥῆμα σφόδρα ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου καὶ ἐν ταῖς χερσί σου ποιεῖν αὐτό, wo im Urtexte die ausgezeichneten Worte fehlen,

95) Jene nämlich der ſtehende Typus unſrer Alexandriner für dieſes ſ. Abth. 1. S. 346.

96) Alſo iſt keineswegs Eins von Beiden überflüſſig, wie es Töpler n (in ſ. oben N. 19. angeführten Schrift p. 16.) ſcheint, oder gar etwa als Randgloſſe in den Text gekommen.

97) Eine Aenderung mochte hier den LXX überhaupt rathſam erſcheinen, um einen mildern, dem Hiob anſtändigern Sinn zu erzielen; wie ſich denn aus dieſem Streben beliebte bibliſche Charaktere zu idealiſiren, oder doch zu veredlen mehre Aenderungen ergeben haben, vergl. Genes. XXI. 9. über die Sarah; XXXI. 20. cl. 26. über Jakob u. dgl. m.

daß die LXX mit den spätern Alexandrinern die Gesammtthatkraft des Menschen in diese 3 Klassen zerfällen, [98]) wobei sich denn nun Philo natürlich auf diese Stelle, als Beleg, beruft; [99]) ähnlich endlich die Worte Psalm L. (LI.) 14.: πνεύματι ἡγεμονικῷ (ורוח נדיבה) στήριξόν με platonisch-alexandrinische Terminologie und Ansicht von dem vernünftigen Theile des Menschen.

Von noch höherer kritischer und geschichtlich-philosophischer Bedeutung ist die Aenderung der Alexandriner in der vielfach besprochenen St. Psalm XXXIX. (XL.) 7., die nach dem textus receptus lautet: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἔτησας, bei welcher es bisher völlig unbegreiflich war, was eigentlich die LXX mit den Worten: σῶμα δ. κ. μ. gewollt hätten. Einige Bekanntschaft mit den Alexandrinern und einige Combination reicht hin, um der Stelle zu ihrem angemessenen Sinne zu verhelfen. Nur darf man freilich das Wort ὁλοκαύτωμα von dem Vorhergehenden nicht trennen und muß mithin σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα lesen. Hieraus ergibt sich denn folgender Gedanke: „Gaben und Geschenke verlangst du nicht, aber meinen Körper hast du dir bereitet zum vollkommenen Opfer", d. h. du verlangst von mir, daß ich meinen Körper, diesen Kerker meiner Seele verlassen; dir ihn gleichsam zum Opfer bringen soll. Eine Forderung, die in der That gar häufig von den Alexandrinern an die Menschen gestellt wird. So erklärt Philo de ebriet. p. 249. die Stelle Exod. XXXII. 27., daß Jeder seinen Bruder und

---

98) Philo kommt öfter auf diese Eintheilung aller menschlichen Thätigkeit zurück. Am ausführlichsten und genauesten de somn. II. p. 1133. — de praem. ac poen. p. 922. Vergl. Jos. c. Apion. II. §. 16.: ἅπασαι γὰρ αἱ πράξεις καὶ διατριβαὶ καὶ λόγοι πάντες ἐπὶ τὴν πρὸς θεὸν ἡμῖν εὐσέβειαν ἔχουσιν τὴν ἀναφοράν.

99) De post. C. edit. Mang. T. I. p. 241. — de nom. mutat. p. 1081.

die ihm am nächſten ſtünden wegen des verübten Götzendienſtes tödten ſollte, eben von Ertödung des Fleiſches und des dieſem Verwandten, [100]) und nennt ſolches unter Anwendung von V. 29. ein Gott wohlgefälliges Opfer. „Gott lobt", ſagt er, „dieſe Mörder, indem er ſpricht: Ihr habt heute eure Hände mit euren Söhnen und euren Brüdern (gleichwie mit Opfergaben) für den Herrn angefüllt (ἐπληρώσατε τὰς χεῖρας ὑμῶν σήμερον κυρίῳ, ἕκαστος ἐν τῷ υἱῷ κ. λ.), ſo daß Segen auf euch ruhen möge." Aehnlich daſelbſt p. 262. wo er die Worte der Hanna 1. Könige (Samuel.) I. 14. (die er ſo ſtellt: ἐκχεῶ τὴν ψυχήν μου ἐνώπιον κυρίου) dahin erläutert: „Ich will mich ſelbſt ganz ihm weihen. Sie habe ſich in ihnen vorgenommen", ſagt er, „die Feſſeln, welche ſie früher feſtgehalten hätten, nämlich die eifrigen Beſchäftigungen mit dem vergänglichen (irdiſch-körperlichen) Leben alle zu löſen"; dieſe alſo auch hier Opfergaben an Gott, [101]) wie denn ja überhaupt die Trennung von dem Körper und die hierdurch entſpringende Verähnlichung und Vereinigung mit Gott nach allem Alexandrinismus das Endziel des religiöſen Strebens ſein ſollte. [102]) Hiernach ſind denn auch die Stellen im Hebräerbriefe X. 6. 8. zu verſtehen, die noch durch eine andere Verwickelung etwas ſchwieriger geworden und bei der jetzigen Conſtruction des Textes völlig unerklärbar ſind. Die Worte müſſen ſo disponirt werden: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα· τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας, wodurch auch der Sinn der ganzen Stelle im Hebräer-

100) S. Abth. 1. S. 345.

101) So ganz ähnlich Clemens Alexandrin. Strom. VII. pag. edit. Col. 706., wo er von Gott wohlgefälligen Opfern redet: τὸν ὑπὲρ ὑμῶν ἱερευθέντα δοξάζομεν σφᾶς αὐτοὺς ἱερεύοντες εἴς τε τὸ ἀνενδεὲς ἐκ τοῦ ἀνενδεοῦς καὶ εἰς τὸ ἀπαθὲς ἐκ τοῦ ἀπαθοῦς, wozu des Hervetus Gentianus Commentar zum Clemens (edit. Potter p. 191.) zu vergl. iſt: Se ipsos sacrificant i. e. sanctas et immaculatas hostias afferunt corpora sua mortificantes Deo.

102) S. Abth. 1. S. 328. ff.

briefe nicht nur klar wird, sondern auch in beſſern Zuſammenhang tritt. Sie muß ſo überſetzt werden: „Deßwegen ſpricht Der, der in die Welt gekommen iſt: Opfer und Gaben willſt du nicht (o Gott), aber meinen Leib haſt du dir bereitet zum vollkommenen Opfer. Daß auch Sündopfer ſeien, daran haſt du keinen Wohlgefallen.“ Es würde unbegreiflich ſein, warum Chriſtus redend eingeführt würde, wenn nicht eben das σῶμα μου κατηρτίσω ὁλοκαύτωμα den gegebenen Sinn böte. Nun ſteht aber der Leib Chriſti in angemeſſenem Gegenſatze zu dem Blute der Stiere und Böcke, worauf ſich denn der Verfaſſer auch V. 10. ausdrücklich beruft: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.

Nur noch zwei, gleichfalls mehrbeſprochene Abweichungen der **LXX** vom Urtexte müſſen noch hier etwas näher berührt werden. Sie betreffen beide die Angelologie und finden im Alexandrinismus jener ihre Erklärung. Deuter. **XXXII.** 8. werden die Worte im Abſchiedsliede Moſis: בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבלת עמים למספר בני ישראל: auf die auffallende Weiſe wiedergegeben: ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδὰμ ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. Während die übrigen Ueberſetzer die Worte des Originals (durch κατὰ ἀριθμὸν υἱῶν Ἰσραήλ. **Aquila**: εἰς ψῆφον υ. Ἰ.) und mit ihnen deſſen Sinn wiedergeben, daß Gott, als er die Nachkommen Abraham's zerſtreute auch den (12) Stämmen [103]) nach der Zahl der Kinder Iſraels ihre Grenzen geſteckt habe: laſſen die **LXX** den Völkern nach der Zahl der Engel Gottes ihre Wohnſitze angewieſen bekommen. Eine eigentliche **Urſache** dieſer Abweichung iſt nicht zu bemerken. Die **LXX** (während ſie an andern Orten vermöge ihrer philoſophiſchen Anſichten, wollten ſie dieſe nicht ſelbſt durch die Schrift als verwerflich erklären,

---

103) עמים bedeutet bekanntlich öfter κατ' ἐξοχήν die jüd. Stämme, ſo Deuter. XXXIII. 3. 19.

abweichen mußten) konnten recht gut die von ihnen verlaſſenen Worte wiedergeben, ohne ihren Anſichten irgend wie zu nahe zu treten. Indeſſen die Erklärung der Worte, welche ſie geben, bietet ähnliche alexandriniſche Vorſtellungen dar, die ſich ſchon in den Apokryphen,[104]) beſonders aber klar und kurz ausgeſprochen finden in den recognition. des Pseudoclem. II. 42. (edit. Cot.-Cler. I. p. 513.): Est enim uniuscujusvis gentis angelus, cui credita est ipsius gentis dispensatio a Deo, qui (tamen) cum apparuerit, quamvis putetur et dicatur ab his, quibus praeest, Deus, tamen interrogatus non sibi dabit ipse tale testimonium.[105]) Deus enim excelsus — — — in septuaginta et duas partes divisit totius terrae nationes eisque principes angelos statuit, rell. Die Erwähnung dieſer 72 Schutzengel, über deren Zahl[106]) und ſonſtige, ob gute oder böſe Beſchaffenheit[107]) man jedoch

---

104) Jes. Sir. XVII. 17. ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν.

105) So iſt die Stelle zu interpungiren. Bei Coteler.-Cleric. gibt ſie keinen Sinn. Auch ſcheint das eingeſchloſſene tamen wegzulaſſen zu ſein.

106) Pacianus in ſ. 2. Epiſtel advers. Novatian. nannte CXX, wenn nicht, wie Coteler (der dieſe Stelle zu den Recognit. Clement. II. cap. 42. [edit. ejusd. I. p. 513.] N. 71. beibringt) vorſchlägt, LXX zu leſen ſein ſollte, was ſich auch Pseudocl. homil. XVIII. 4. (p. 734.) findet. Clemens Alexandr. Strom. I. p. 338. meldet, daß Ephorus und viele Geſchichtſchreiber 75 angenommen hätten und berichtet ſowol von den Urſachen dieſer Anſicht, als ſeiner abweichenden. Ἔφορος δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ἱστορικῶν καὶ ἔθνη καὶ γλῶσσας πέντε καὶ ἑβδομήκοντα λέγουσιν εἶναι ἐπακούσαντες τῆς φωνῆς Μωσέως λεγούσης (Genes. XLVI. 27.)· ἦσαν δὲ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ οἱ αἱ εἰς Αἴγυπτον κατελθοῦσαι· φαίνονται δὲ εἶναι καὶ κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον αἱ γενικαὶ διάλεκτοι οβ, ὡς αἱ ἡμέτεραι παραδιδόασι γραφαί.

107) In den erwähnten Stellen des Pseudoclemens offenbar gute, dagegen ſind ibid. VIII. 55. (p. 571.) böſe gemeint und Origenes und Hieronymus geben gar den einzelnen Völkern

nicht ganz einig war, kehren oft bei alexandrinischen sowol, als in sonstigen christlichen Quellen für jene frühern Zeiten wieder [108]) und verschmelzen immer mehr mit den θεοῖς ἐθνάρχαις, πολιούχοις oder μερικοῖς, die die heidnisch-alexandrinischen Neuplatoniker vielleicht eben aus diesen Ideen entlehnten, um dem Vorwurfe eines der Vernunft widersprechenden Polytheismus zu entgehen. [109]) Daß eben diese Ansicht den LXX vorgeschwebt habe, als sie jene Uebersetzung gaben, würde auch ohnedem, daß fast alle jene Mittheilungen über diese Engel in den erwähnten Orten sich an unsre Stelle anschließen, sich schon daraus ergeben, daß eine andere Deutung derselben kaum möglich ist. [110])

Die ursprünglich alexandrinische Farbe aber dieser ganzen Vorstellungsweise zeigt die Verknüpfung derselben mit andern alexandrinischen Dogmen, die sich bei Philo findet und von der auch noch spätere Spuren vorliegen, ob sie schon allmälig verschwinden.

Es ist nämlich eine dem Alexandrinismus überhaupt eben so eigenthümliche als ihn durchgreifend bestimmende Ansicht, daß es unmöglich sei, gleich zu der vollendet-höchsten Anschauung des höchsten Wesens sich zu erheben, sondern daß Dieß allein nach Erforschung der selbstständigen Kräfte desselben geschehen könne.

Diese

Engel von beiderlei Beschaffenheit. s. Coteler zu Recognit. Pseudoclem. II. 42. N. 71.

108) S. die Stellen gesammelt von Pötter opp. Clem. Alexandr. I. p. 440. N. 4. Mang. opp. Phil. I. p. 338. N. z.

109) Ueber diese s. Julian. apud Cyrill. IV. p. (edit. Spanhem. Lips. 1696. fol.) 115.: οἱ ἡμέτεροί φασι τὸν δημιουργὸν ἁπάντων μὲν εἶναι κοινὸν πατέρα καὶ βασιλέα, νενεμῆσθαι δὲ τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν ὑπ' αὐτοῦ ἐθνάρχαις καὶ πολιούχοις θεοῖς, ὧν ἕκαστος ἐπιτροπεύει τὴν ἑαυτοῦ λῆξιν οἰκείως αὐτῷ. Vergl. Keil de caus. alieni Platonicorr. recentt. a religione Christiana animi, in opp. edit. a Goldhorn (Lips. 1821.) sect. II. p. 417.

110) Diese Erklärung gab bereits Hody a. a. O. p. 113., vergl. auch Mill. dissert. Selecit. 375. und 381. — Dathe opp. ad l. Deuter. l.

Diese Behauptung, auf welche sich die Unterscheidung zwischen einer höhern und niedern Erkenntniß Gottes, oder zwischen einer πίστις und γνῶσις, das Element des Alexandrinismus, basirte (und welche eben deßhalb bei allen Alexandrinern in hoher Achtung stand und öfter namentlich bei den spätern in sehr seltsame Formen gekleidet wiederkehrte),[111] fand auch in der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie eine natürliche und kräftige Gönnerin, ja, wurde auch bei dieser, wenn anders Philo als deren Repräsentant betrachtet werden darf, mit dem Grundsatze aller religiösen Speculation überhaupt auf das Engste verbunden.

Als solchen stellte nämlich Philo wenigstens, wie wir bereits oben sahen,[112] den auf, daß der Mensch an sich völlig unfähig sei irgend etwas Körperloses zu begreifen, als wobei er seinen Anfangs- und Stützpunkt von dem Körperlichen aus nähme, wie denn auch als Pforte des Himmels, durch deren Aufschließung ihm gleichsam der erste Blick in das Gottesreich geöffnet werden möchte, diese Welt betrachtet werden müsse. Eine philosophische Betrachtung der in dieser vorliegenden Erscheinungen war demnach gleichsam die erste Sprosse auf der Himmelsleiter, auf welcher der menschliche Geist zu dem Unerschaffenen emporklimmen konnte.

Eine solche Weltanschauung, welche auf die Schönheit, Weisheit, Güte, oder auf eine andere der ungezählten Eigenschaften reflectiren sollte, die sich in den sichtbaren Formen der Erde darlegten und daneben hinwiederum auf die Schwäche

---

111) Ich mache hier als auf ein Beispiel auf die Lehre des Valentin aufmerksam, nach welcher sich die Sophia nicht durch die übrigen Aeonen (oder δυνάμεις θεοῦ, Eigenschaften Gottes) zu der Erkenntniß des Bythos erheben, sondern sich unmittelbar in denselben versenken wollte; dieß Bestreben aber nicht nur unausführbar, sondern auch für sich sehr nachtheilig fand, indem sie hierdurch zur Achamoth ward und in das Kenoma herabfiel.

112) S. Abth. 1, S. 161. ff.

dieſes Geformten, in welcher es ſich wider die leichteſten Eindrücke von Außen zu erhalten nicht vermochte und dadurch ſeine Unfähigkeit beurkundete, ſich ſelbſt Urſache geweſen zu ſein:[113]) eine ſolche Weltanſchauung konnte und ſollte auch zunächſt nur auf eine überweltliche mit Eigenſchaften begabte Urſache hinſchließen, welche jene Formen hervorgerufen habe. Selbſt der nach alexandriniſcher Anſicht wahre Philoſoph mußte bei einem ſolchen Glauben anfangen. Freilich ging er dann weiter. Denn wenn er ſich nun den Begriff einer letzten Urſache aller Dinge durch ſich ſelbſt conſtruirte und fand, daß eine ſolche, eben als Urſache aller Dinge Nichts von allen dieſen ſein und auch keine Eigenſchaften haben könne: ſo ſchied er nun die letzte Urſache alles Vorhandenen von jenen überweltlichen Eigenſchaften, gelangte mithin zu einem doppelten Göttlichen und widmete, wenn er auch die letztern hochhielt, doch jener erſtern ſeine ausſchließliche göttliche Verehrung. Indeß war dieß immer der zweite Schritt (*τῶν τὸ ὂν ὁδῷ τῇ βελτίονι καταλαμβανόντων*),[114]) den Niemand gleich thun konnte und den Viele überhaupt gar niemals thaten, oder auch überhaupt zu thun unfähig waren. Viele blieben immer auf jener erſten Stufe ſtehen und verehrten, je nachdem ſie die eine oder die andere göttliche Eigenſchaft in der Natur kennen, bewundern und göttlich hochachten gelernt hatten, entweder diejenige, welche ſich in der gütigen Weltſchöpfung oder in der mächtigen Welterhaltung oder in einer andern Aeußerung ausſprach. In dieſem Sinne iſt die Ermahnung des Philo quod Deus sit immut. p. 310. zu faſſen, vornehmlich zwar dahin mit allem Eifer zu ſtreben, daß man das höchſte Weſen ſelbſt verehre und dieſem wohlgefällig ſei. „Sollteſt du aber Dieß nicht vermögen;“ fährt er fort, „denn gar außerordentlich iſt die Größe dieſes Wunſches: ſo gehe nur ohne umzukehren auf die Kräfte los und werde die-

113) S. Abth. 1. S. 162. ff.

114) S. Phil. de praem. ac poen. p. 916. cl. leg. alleg. II. p. 79.

ser demüthiger Verehrer (widme diesen die unausgesetzte philosophische Betrachtung und Bewunderung), bis sie deine dauernde und aufrichtige Verehrung gern annehmen und dich Denen beiordnen, an welchen sie Wohlgefallen haben", von wo dann aus ein weiterer Fortschritt möglich wird und de profug. p. 464. gibt Philo bis ins Einzelne gehend seine Meinung an, welche Kraft wol der Mensch zunächst kennen und verehren lernen könne und in welcher Ordnung er dann zu den höhern aufsteige. [115])

Da nun aber ferner, wie wir oben bei Philo sahen, [116]) diese göttlichen Kräfte auch Logi und Engel von ihm genannt wurden: so ist es klar, was es heißen soll, wenn er behauptet, daß die noch nicht weiter Fortgeschrittenen an die Engel gewiesen seien und wie sie dieselben verehrten auch von

115) Daß diese ganze Schlußreihe auf das Innigste mit dem Geiste des Alexandrinismus verwebt war, beweis't theils dieser selbst zu jener gehalten, theils auch, daß spätere heidnische Neuplatoniker wieder darauf hinführten, jene θεοὺς μερικοὺς für Eigenschaften Gottes zu halten. Vergl. des Maximus Madaurensis Worte (bei August. epist. XVI. §. 1. opp. T. II. p. 15.): „Equidem unum esse Deum summum sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum et magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum? Hujus nos virtutes per mundanum opus diffusas multis vocabulis invocamus, quoniam nomen ejus cuncti proprium videlicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit, ut, dum ejus quasi quaedam membra carptim varia supplicationibus prosequimur, totum profecto colere videamur. Es kann, wie ich glaube, nach den aus Philo gegebenen Parallelen kein Zweifel über das Verständniß dieser Worte sein und jedenfalls hat Keil (l. l.) gegen Mosheim (dissertat. de turbata per recent. Platon. eccles. §. 20. in Dessen dissertatt. ad hist. eccles. pertinentt. Vol. I. p. 90. sqq. aufgenommen, auch s. Uebersetzung des Cudworthischen systema intellect. [edit. 2. Lugd. Bat. 1773. 4. 2 BB.] T. II. p. 747. sqq. angehängt) hier Recht.

116) S. Abth. 1. S. 259. f.

ihnen hinwiederum zunächst bestimmt würden.[117]) Und in diesem Sinne erklärt er denn auch unsre Stelle an den 2 Orten, in welchen er seine Meinung über sie mittheilt,[118]) so daß der höchste Gott sich nur Diejenigen zu seinem unmittelbaren Erbtheile bestimmt habe, welche zur Erkenntniß des höchsten Wesens erhoben wären,[119]) dagegen die Uebrigen den Engeln überlasse.

Wie fest gerade diese Ansicht der Stelle begründet war, geht auch daraus hervor, daß sie sich fast noch ganz in derselben Form in den clementin. Recognition. VIII. p. 55. (Coteler.-Cleric. I. p. 571.) findet. „Praesciens", heißt es da, „omnia Deus ante constitutionem mundi, sciens, quia futuri homines alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabant, eos, qui bona elegerint, suo principatui et suae curae sociavit atque haereditate sibi eos propria nominavit; eos vero, qui ad malum declinarent, angelis regendis permisit." Jedoch mit dem Unterschiede, daß hier böse Engel genannt sind. Auf diese Weise wird es sowol klar, wie und in welchem ursprünglichen Sinne gerade in der von dem Alexandrinismus so abhängigen Zeit der ersten Jahrhunderte Engel als Götter der Heiden aufgestellt wurden, als auch in welcher Weise die LXX ihre Abweichung von unserm Urtexte verstanden wissen wollten.

Doch ehe ich diese Stelle verlasse will ich noch eine Anmerkung beifügen, die auf die ganze Ansicht von der Abhängigkeit der minder Fortgeschrittenen und namentlich der Heiden von Engeln, und besonders auf die Schwankungen darüber, ob diese Engelgötter gut oder böse gewesen seien, einiges Licht wirft. Diese Schwankungen selbst erklären sich nämlich aus

---

117) Vergl. hierzu die sehr wichtige Stelle de prof. p. 481.: *ἄγγελοι δ' οἰκέται θεοῦ νομιζόμενοι πρὸς τῶν ἐν πόνοις καὶ δουλείαις ὑπαρχόντων θεοί.* — u. Abth. 1. S. 209. Note 162.

118) De poster. C. edit. Mang. T. I. p. 242. — de plantat. N. p. 222.

119) Deren Symbol eben Israel und die Israeliten s. Abth. 1. S. 398.

dem angegebenen Urſprunge dieſer ganzen Vorſtellung von ſelbſt. Jene Zwiſchengötter mußten, wie es ſich von ſelbſt verſteht, von einem Alexandriner für gut gehalten werden. Auch kannte Philo noch gar keine böſen Engel. Aber eben weil es Götter der Heiden ſein ſollten, an welche der Jude nie ohne Abſcheu dachte: ſo kämpfte hier die philoſophiſche mit der altnationalen Vorſtellung und dieſer Kampf erzeugte, zumal wenn die philoſophiſche Unterlage nicht eignes Product war, jenes Schwanken. [120]) Hieraus erklärt ſich auch der ſpätere Gebrauch der Worte *δαίμων* und *δαιμόνιον*. [121]) Dieſe waren dem Philo wenigſtens noch ſicher mit *ἄγγελος* gleichbedeutend [122]) und wenn nun die LXX an mehren Stellen ohne irgendwie vom Urtexte veranlaßt zu werden die heidniſchen Götter *δαιμόνια* nannten: ſo ſcheint es, als haben ſie auch hierin auf die oben berührte Meinung Rückſicht genommen, daß dieſe Götter Engel geweſen ſeien. Der auffallendſte Beleg hierzu findet ſich Pſalm XCV. (XCVI.) 5.: *ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησε.* Im Urtexte אֱלִילִים, welches ungleich mehr zu der Ueberſetzung des Aquila: *ἐπίπλαστοι* (Hieronym.: sculptilia), oder des Symmach.: *ἀνύπαρκτοι* hätte hinführen müſſen, als zu *δαιμονίοις*, welche ja eben als ſolche nicht als nichtig oder als nicht vorhanden, ſondern als daſeiend und wirkend gedacht wurden. Es ſcheint nicht zu bezweifeln, daß hier die LXX die heidniſchen Götter, als dem Gotte, der die Himmel erſchaffen habe, untergebene Weſen bezeichnen

120) Daher dann die Anſicht, daß ſich die Engel gegen ihren rechtmäßigen Herrn empört und für ſich die Verehrung der Völker in Anſpruch genommen hätten ſ. Justin. apol. II. 5. 9. Tat. ad Graec. 28., was beſonders auch in manchen gnoſtiſchen Syſtemen ſo der Ophiten in ähnlicher Weiſe wiederkehrt.

121) Ueber den frühern, welcher uns hier nicht berührt, ſ. die beſondere Abhandlung von Georg. Wonna Exercitat. philol. I. de geniis. Jen. 1659. 4.

122) S. Abth. 1. S. 260.

wollten. Auch anderwärts schieben sie auf ähnliche Weise an die Stelle einzelner Abgötter das Wort δαιμόνιον ein. [123]) Deßhalb nun aber etwa, wie wegen der freilich jedem guten Wesen mißfälligen Weise des Cultus, den ihnen die Heiden zu Theil werden ließen, mit Keil [124]) und Winzer [125]) zu behaupten, daß die LXX selbst unter δαιμόνια böse Wesen verstanden hätten, möchte nicht gerathen sein, da ein so früher Gebrauch dieses Wortes im üblen Sinne keinen andern Beleg hätte, [126]) auch die philosophische Genesis der ganzen Ansicht es unwahrscheinlich macht, daß das Mißverständniß letzterer so nahe mit deren Keime verbunden gewesen wäre. Auch konnten natürlich gute Engel leicht übel verehrt werden. Wie aber hierdurch doch das Wort δαιμόνιον, welches, wie gesagt, noch bei Philo seine ursprüngliche Bedeutung hatte, sich nach und nach in den üblen Sinn umwandeln konnte, den es im neutestamentlichen Sprachgebrauche wirklich hat, [127]) ist an sich klar.

---

123) Vergl. Jes. LXV. 11. Deut. XXXII. 17. Ps. CV. (CVI.) 37.

124) Commentat. VII. de doctoribus veter. eccles. a culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis (opp. II. T. II. p. 604. sqq.).

125) De daemonologia in sacris N. T. libris proposita. Commentat. I. Viteberg. 1812. 4. p. 30. N. 48.

126) Denn die aus Tob. III. 8. 17. VI. 7. 14. ff. und Bar. IV. 35. cl. 7. entlehnten sind keine frühern als die des neutestamentlichen Sprachgebrauchs selbst, indem ersteres Buch selbst und letzteres wenigstens in seiner uns wahrscheinlich vorliegenden Uebersetzung durch Nichts über die Zeit Christi hinaus versetzt wird (s. unt. in den Mittheilungen über die Apokryphen).

127) Hier werden gleichfalls die Götter der Heiden δαιμόνια genannt s. 1. Cor. X. 20. Matth. X. 25. cl. IX. 34. vergl. auch Jac. II. 19., und zwar sicher in dem üblen Sinne des Worts, in welchem es (außer in der hierher nicht gehörigen Stelle Act. XVIII. 17.) bei den neutestamentl. Schriftstellern stets gebraucht ist. Dieß die Ursache, warum auch bei den Vätern diese Zusammenstellung meist in gleichem Sinne wieder-

Die letztzuerwähnende Stelle ist die gleichfalls sehr bekannte aus dem Deuter. XXXIII. 2. Die etwas dunkeln dem Moses in den Mund gelegten Worte des Urtextes: יהוה מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו: enthalten eine Beschreibung der Herrlichkeit der Gesetzgebung und אשדת (das Feuer des Gesetzes) wie es scheint eine Hinweisung auf das Feuer, unter welchem nach Exod. XIX. 18. ff. das Gesetz gegeben worden ist. So scharfsinnige Deutungen auch anderwärts vorgebracht worden sind: [128]) so möchte doch diese immer die vorzüglichere sein. Die LXX übersetzen: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Sollten auch sie den Urtext von jenem Feuer verstanden und kein Bedenken getragen haben, an dessen Statt Engel zu setzen: so läge es an sich sehr nahe, daß sie sich letztere mit einer ähnlichen (geistigen) Lichtnatur begabt vorgestellt hätten, wie die Alexandriner, [129]) und es wird Dieß um so wahrscheinlicher, da die alexandrinische Exegese auch jenes im Exodus erwähnte Gesetzesfeuer von Engeln verstand. Den Beweis hierfür finden wir schon bei einem der ältesten alexandrinischen Exegeten, bei Aristobulus. Dieser dringt bei Erklärung dieser Stelle darauf, daß das Feuer ἀνυποστάτως gedacht werde, indem es ja Millionen Menschen, die um den Berg herum gelagert gewesen, zugleich sichtbar geworden und mithin nicht örtlich (τοπικὴ) gewesen sei; auch Nichts verbrannt habe. Er hielt sich daher für berechtigt, in jenem Feuer eine göttliche Kraft zu vermuthen. [130]) Zu vergleichen hiermit Philo in seinen quaestt. in Exod. II. 47. bei Erklärung der Stelle

---

kehrt, welches aber Alles natürlich keine rückwirkende Kraft auf die LXX hat.

128) Neuerdings von Jul. Friedr. Böttcher in s. Proben alttestamentlicher Schrifterklärung. Leipz. 1833. 8. S. 1. ff.

129) S. Abth. 1. S. 270. ff.

130) S. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377. Alle diese beim Feuer sonst unnatürliche Erscheinungen seien unerklärlich, εἰ μὴ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν αὐτῇ προσείη.

Exod. XXIV. 17. (der Parallelſtelle zu Exod. XIX., deren weitere Erklärung in den quaestt. ſelbſt verlohren iſt und auch ſonſt bei Philo nicht vorkommt): τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡςεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. [131]) Unter der δόξα verſtand er nach quaestt. 45. die παρουσίαν τῶν δυνάμεων [132]) und fügt nun hinzu: τὸ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ἐμφερέστατον εἶναι φλογί; und Klemens von Alexandrien erklärt auch ſelbſt Exod. XIX. in dieſem Sinne Strom. VI. 632., indem er zu den Worten v. 18.: (τὸ ὄρος τὸ Σινὰ ἐκαπνίζετο ὅλον) διὰ τὸ καταβεβηκέναι ἐπ' αὐτὸ, τὸν θεὸν ἐν πυρί bemerkt: ἐκείνη γὰρ ἡ λεγομένη κατάβασις ἐπὶ τὸ ὄρος θεοῦ ἐπίβασίς ἐστι θείας δυνάμεως ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον διηκούσης καὶ κηρυττούσης τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

---

131) Vergl. opp. edit. Mang. T. II. p. 679.

132) S. oben S. 55. Note 90.

Zweites Kapitel.

Aristobulus.

Das lebendigere Interesse der Gelehrten an diesem Aristobulus, welches sich durch zahlreiche Untersuchungen über denselben ausgesprochen hat, [1]) verdankt dieser zunächst (obschon auch dessen realer Werth für den Gegenstand unsrer Untersuchung von hoher Bedeutung ist, wie sich im Verfolge dieses Kapitels ergeben wird) vornehmlich einem doppelten Irrthume, dem einen, dem er durch sein Zeugniß einiges Ansehen verlieh, daß nämlich vor der Uebersetzung der LXX, ja, vor der Herrschaft des Alexander und der der Perser über Aegypten die heil. Schriften der Hebräer dort in die griechische Sprache übergetragen worden seien, [2]) und dem andern, dessen Schuld

1) Außer Denen, die über ihn bei mehren anderweiten Untersuchungen verhandelten, von welchen wir die Vorzüglichern im Laufe dieses Kapitels, in wie weit sie unsern Zweck berühren, erwähnen werden, sind besonders über ihn zu vergl. Vossius de hist. graec. Lib. 1. Cap. 10. p. 55. — Fabric.-Harles. B. G. Vol. 3. p. 469. sq. — Brucker hist. philos. II. p. 698. sqq. — Wolf bibl. hebr. I. p. 215. und die mit ausgezeichnetem kritischen Geiste und ausgebreiteter Belesenheit geschriebene diatribe Valckenarii de Aristobulo Judaeo, Philosopho Peripatetico, Alexandrino ed. Jo. Luzac. Lugd. Bat. 1806. 4. nebst der damit verbundenen lect. publ. Petri Wesselingii de fragm. Orphei, rell., de Aristob. Jud., rell. — Gfrörer a. a. O. I. 2. S. 71. ff.

2) Dieß bei Eusebius, wo in dem längern aristob. Fragmente P. E. XIII. 12. p. 664. die Worte vorkommen: *διηρμηνεύται γὰρ πρὸ Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δ' ἑτέρων, πρὸ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Περσῶν ἐπικρατήσεως τάτε κατὰ τὴν ἐξαγωγὴν τὴν ἐξ Αἰγύπτου τῶν Ἑβραίων, ἡμετέρων δὲ πολιτῶν,*

freilich jene Gelehrten selbst mehr trugen, der aber doch auch bereits durch die ältesten Zeugnisse und namentlich vom Eu-

---

καὶ ἡ τῶν γεγονότων ἁπάντων αὐτοῖς ἐπιφάνεια καὶ κράτησις τῆς χωρᾶς καὶ τῆς ὅλης νομοθεσίας ἐπεξήγησις, welche sich auch bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 342. ähnlich finden. Valckenär hält den Text für sehr verdorben. Er vermuthet (l. l. p. 48. sq.) zuerst, daß vor den Worten τάτε κατὰ τὴν ἔξοδ. etwas Aehnliches ausgefallen sei, als ἢ τε γένεσις τοῦ κόσμου, weil ja sonst der Uebersetzung der Genesis keiner Erwähnung geschähe, was, wenn diese wirklich übersetzt worden wäre, eben so sonderbar sei, als die Annahme des Franz Lee (in Proleg. T. III. bibl. Gr. Grab. p. 11.) unwahrscheinlich, daß sie nicht mit übersetzt sein sollte, indem Dieß alles sonstigen Grundes ermangele. (Valckenär hätte hierbei bemerken können, daß doch auch Petr. Dan. Huet dem. evangel. IV. 12. §. 3 sq. dieser Ansicht war. Aehnlich Mücke in s. exercitatt. histor. de orig. vers. LXX interpr. Züllich. 1789. 8.) Dann will er dem unbequemen Anfange der Stelle abhelfen, indem er zu lesen vorschlägt δ. γ. πρὸ τῆς Α. καὶ (s. p. 49., wie es scheint irrthümlich empfiehlt er die Seite vorher τῶν an) Π. ἑ. Bei Beurtheilung dieser Conjecturen geht es uns fast umgekehrt wie Gfrörern, der (a. a. O. I. 2. S. 112. ff.) der erstern seinen Beifall schenkt und letztere verwirft. Was die erstere anlangt: so kann es Valckenär, der der jüdisch-alexandrinischen Philosophie kein besonderes Studium schenkte, leicht vergeben werden, was Gfrörern nicht vergeben werden kann, da er es billigt. Dieser hätte wissen sollen, daß die Alexandriner auch die Genesis als eigentlichen Theil der Gesetzgebung betrachten (s. Abth. 1. S. 341. ff.) und sie mithin in der ὅλη νομοθεσία mit inbegriffen war. Letztere hilft in der That einer Unbequemlichkeit des Ausdrucks ab, die jedoch auch nicht hoch genug anzuschlagen sein möchte, um gegen das einstimmige Zeugniß des Klemens und Eusebius, die, so viel an sich wahrscheinlich und aus andern Varianten zu entnehmen ist, unabhängig von einander schrieben, die Stelle zu ändern. Was nun eine solche frühere Uebersetzung selbst anlangt: so nannte ich sie bereits einen Irrthum, ob sie schon Etwas mehr für sich hat, als diese gewöhnlich zu ausschließend hervorgehobene Auctorität des Aristobul. Auch der doch jedenfalls bedeutend alte Aristeas spricht für eine solche in der Stelle S. V. (des Abdrucks seines Briefes vor

sebius [3]) empfohlen schien, daß dieser Jude als der eigentliche Urheber der jüdisch-griechischen Philosophie angesehen

---

Hody's Werke de textibus), in welcher Demetrius darauf aufmerksam macht, daß nur noch wenig Bücher außer dem jüdischen Gesetze fehlten und als Ursache, warum letzteres, beifügt: τυγχάνει γὰρ Ἑβραϊκοῖς γράμμασι καὶ φωνῇ λεγόμενα ἀμελέστερον δὲ καὶ οὐχ ὡς ὑπάρχει σεσήμανται καθὼς ὑπὸ τῶν εἰδότων προσαναφέρεται, προνοίας γὰρ βασιλικῆς οὐ τέτευχε. Denn diese Stelle scheint wirklich in dem Sinne aufzufassen zu sein, daß das jüdische Gesetz ursprünglich hebräisch geschrieben, wenn schon übersetzt, doch nach dem Zeugnisse der Verständigern, nachlässiger, nicht so, wie es in Wahrheit ist, übergetragen worden sei, weil sich kein König darum gekümmert habe, indem alle andere Ansichten (s. diese in der Haverkampschen Ausgabe des Josephus T. I. p. 588. — Ol. Gerh. Tychsen append. vindic. tentam. de variis Cdd. hebr. V. T. MSS. generibus p. 22. sqq. — Fabric.-Harles. B. G. III. p. 658. bes. Note e.) entweder keinen den Worten entsprechenden Sinn geben, oder auch Dinge berühren, die gerade an unsrer Stelle sehr unpassend oder mindestens überflüssig wären. Gleichfalls auf eine frühere, unvollkommnere Uebersetzung scheint eine andere übersehene Stelle dieses Briefes hinzudeuten p. XXXV., wo von der Strafe gesprochen wird, die dem Theopompus zugefallen sei, τῷ μέλλοντι τῶν προηρμηνευμένων ἐπισφαλέστερον ἐκ τοῦ νόμου προεισηγεῖν, Worte, die gar keine andere Erklärung, als in jenem Sinne zulassen. Allein freilich reichen beide offenbar trügerische Auctoritäten (denn daß auch Aristobulus, wenn er die Uebersetzung über die Zeit der persischen Herrschaft hinaus verlegt, keinen Glauben verdiene, ist an sich klar) nicht hin, um überhaupt irgend etwas Zuverlässiges über diese Uebersetzung an die Hand zu geben. Vergl. G. F. Engelbach de versione Pentat. LXX virali antiquiora, Viteberg. 1706. Reimann hist. theol. Jud. cap. 7. p. 110.

3) Eusebius nämlich schließt P. E. VIII. 10. p. 378. an die Relation über des Aristobulus allegorische Auffassung der Erscheinung Gottes bei der Gesetzgebung auf Sinai die Nachricht an, daß die Juden sich in ihren Ansichten über den Mosaismus in die 2 Klassen theilten, deren Erwähnung oben (Abth. 1. S. 84. f.) schon geschehen ist. Dieser Uebergang mochte jenen Irrthum fördern.

werden müsse. [4]) Denn indem man weder dem Namen, noch dem Alter des Aristeas (über welchen das Nähere im 4. Kapitel) traute und doch auch, was wir bereits nachgewiesen, nicht bemerkt hatte, daß in den LXX selbst diese Philosophie in ihren Grundzügen vorliegt: so konnte man nicht leicht einen ältern Zeugen für dieselbe auffinden, wenn man nicht etwa auch ihn für untergeschoben betrachtete, was jedoch, wie wir gleich näher sehen werden, weder so früh, noch jemals so allgemein, als bei Aristeas, der Fall gewesen ist.

Die Widersprüche der Alten in den dürftigen Nachrichten über das äußere Leben des Aristobulus bilden einen Hauptzweig der Gründe Derer, die ihn nebst den uns von ihm erhaltenen Fragmenten in ein späteres Zeitalter verweisen. Da wir nun aber bevor wir diese letztern selbst an dieser Stelle einer geschichtlich-philosophischen Darlegung und Würdigung unterwerfen können, uns überzeugt haben müssen, daß sie sich äußerlich als ein ächtes Product der alten jüdisch-alexandrinischen Weisheit darlegen: so wollen wir zunächst jene Nachrichten und die von Einigen auf sie gestützte Verwerfung der aristobulischen Fragmente etwas näher beleuchten, dann aber auch die anderweiten Zweifelsgründe in Betreff ihrer Aechtheit berücksichtigen.

Vorerst weisen alle Quellen über Aristobul in wie weit sie dessen Aufenthaltsort berühren gemeinschaftlich auf Aegypten und gerade auf Alexandrien hin, nicht sowol in bestimmten Worten, [5]) als dadurch daß sie ihn fast stets mit den Ptolemäern

---

4) Valcken. l. l. p. 69. Matter essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. II. p. 121. u. 139.

5) Wenn man nicht etwa hierher die Worte der Stelle 2. Macc. I. 10.: *Ἀριστοβούλῳ διδασκάλῳ Πτολεμαίου τοῦ βασιλέως* beziehen will, wo jedoch immer zweifelhaft ist, ob der hier erwähnte Aristobul, welcher als Lehrer des Ptolemäus und weil der an ihn gerichtete Brief ausdrücklich nach Aegypten bestimmt ist allerdings selbst den Worten nach als dort befindlich bezeichnet wird, der unsrige ist. Etwas Näheres über diese Stelle werden wir im gleich Folgenden beibringen.

in Verbindung ſetzen, in deren Reiche eben beſonders Alexandrien ſolche literariſche Unternehmungen leichter zur Reife gedeihen laſſen konnte, dergleichen Ariſtobul unternahm. [6])

Einem dieſer Ptolemäer widmete nun auch Ariſtobul ſeine gewiß vorzüglichſte, [7]) uns aber auch allein bekannt gewordene Schrift, die Erklärungen des Geſetzes Moſis, [8]) ſchwerlich in der Abſicht, ihn zum jüdiſchen Glauben herüberzuziehen; [9]) wahrſcheinlich in der Hoffnung, durch dieſe Schrift dem Könige zu beweiſen, daß auch ſie für Wiſſenſchaft fähig und empfänglich mithin auch wol würdig ſeien der königlichen

---

6) An ſich würde ſich hiermit die Nachricht, welche der alte Ueberſetzer der Kirchengeſch. des Euſebius Rufin VII. 32. gibt, daß ſeine Vaterſtadt Paneas geweſen ſei, wol ausgleichen laſſen. Aber es iſt nicht unwahrſcheinlich, was bereits Vales. zu dieſer Stelle bemerkt hat, daß dieſe nur einem irgendwoher entſtandenen Verſehen ihren Urſprung verdanke, indem im Griechiſchen des Euſebius an dieſer Stelle ὁ πάνυ Ἀριστόβουλος ſteht. Und wenn auch Einige, wie Scaliger animadvers. in chronolog. Euseb. p. 142. den Text des Euſebius nach dem Ruſin verändern wollten (Scal. las καὶ Ἀριστοβ. τοῦ ἀπὸ Πανεάδος): ſo hat er doch wie die Wahrſcheinlichkeit, ſo die Stimme der bedeutendſten Männer wider ſich. Vergl. u. A. Hody a. a. O. S. 51. f. Wolf bibl. hebr. I. 215. Basnage hist. d. J. L. 3. cap. 6. §. 5. p. 401.

7) Er hatte Mehres geſchrieben, wie aus Clem. Alexandr. Strom. V. p. 595. hervorgeht.

8) Anatolius (bei Euseb. H. E. VII. 32.) nennt ſie βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου. Aehnlich er ſelbſt P. E. VII. 13. τὴν τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνείαν. Das Chronic. pasch. (Ol. 149. edit. Paris., deren Seitenzahl auch in der neuen bindorfiſchen Ausgabe angegeben iſt p. 178.) ἐξηγήσεις τῆς Μωσέως γραφῆς. Hieronym. in chron. ad Ol. 151. explanationum in Moysen commentarios (ap. Scalig. p. 144. N. 1840.).

9) Wie Dieß Bode vermuthet in ſ. erwähnten Schrift de Orpheo (poetarum Graec. antiquissimo comment. praem. reg. ornata Gotting. 1824. 4.) S. 39. Note 47. indem er ſagt: „fortasse Aristobulo consilium quoque erat Ptolemaeum ad religionem Abrahamidarum traducendi“, wobei er auch Gyraldi op. T. II. p. 75. c—g citirt.

Sorge in ſolchen Beſtrebungen. Welchem? unterliegt einem Streite, [10]) welcher wol auch in den chronologiſchen Wirren, die die öfter ungenauen Angaben der einzelnen bei den Alten in die Geſchichte der Ptolemäer überhaupt gebracht haben, ſeine reichliche Nahrung findet, [11]) aber hier zunächſt durch offenbaren Widerſpruch der alten Zeugniſſe über Ariſtobulus hervorgerufen ward. Klemens der Alexandriner ſelbſt, der älteſte Gewährsmann über ihn bleibt ſich nicht gleich. Während er Strom. I. p. 342. den Ptolemäus (6.) Philometor (181—145 v. Ch.) nennt, fügt er Strom. V. p. 595. um den Ariſtobul und ſeine Zeit näher zu beſtimmen bei: *Ἀριστοβούλῳ τῷ κατὰ Πτολεμαῖον γεγονότι τὸν Φιλάδελφον* (2.), *οὗ μέμνηται ὁ συνταξάμενος τὴν τῶν Μακκαβαικῶν ἐπιτομήν* (2. Makk. I. 10.), im wunderbaren Doppelirrthume, den ſchon Scaliger bemerkte, [12]) Beide, den Ariſtobul und die Zeit des 2. B. der Makkabäer bis in die Mitte des 3. Jahrh. v. Ch. hinaufrückend. Anatolius, der durch ſeine 10 Bücher über die mathematiſchen Wiſſenſchaften dem Alterthume ſehr vortheilhaft bekannte (angeblich ſeit 270) laodicen. Biſchof, berichtet ſogar in einem von Euſebius aufbehaltenen Fragmente, daß er mit unter den 70 Dolmetſchern die heil.

---

10) Dieſer würde ſich freilich ſchnell ſchlichten laſſen, wenn wir, wie Gfrörer a. a. O. S. 71. meldet, die eigne Angabe des Ariſtobulus, daß er zu des Philometors Zeit gelebt habe, noch übrig hätten. Gfrörer hat nur vergeſſen anzugeben, wo er ſie gefunden habe.

11) Wer, dem die kunſtſinnigen und wiſſenſchaftlichen Zeiten der Ptolemäer lieb geworden ſind, möchte nicht mit Valckenär l. l. p. 29. wünſchen, daß das syntagma historico-chronolog. de Ptolemaeis Aegypti regibus, welches ein ſo klarer Geiſt wie Hody bereits gefertigt hatte, öfter bald zu veröffentlichen verſprach (ſ. cont. Arist. hist. praefat. p. IX., de bibl. text. origin. p. II.), ja, ſchon hier und da als Zeugniß für ſeine beſondere Meinung nennt, noch irgendwo gefunden und publici juris gemacht würde.

12) In chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.).

Schriften übergetragen habe. [13]) In gleichem Irrthume und Selbstwiderspruche wie Klemens befindet sich endlich auch Eusebius, wenn man anders der gewöhnlichen Lesart in der Stelle praepar. evangel. VIII. 8. p. 370. folgen will. Nach dieser verbindet Eusebius hier den Eleazar und den Aristobul und sagt, daß sie Beide unter der Regierung des Ptolemäus gelebt hätten. Da er nun aber den Eleazar jenen Hohenpriester des Aristeas nennt, zu dem die Gesandtschaft des ägyptischen Königs mit der Bitte um die heiligen Schriften und Erklärer derselben gekommen sei: so kann dieser kein anderer als der Philadelphus sein, was aber wider die andern Nachrichten des Eusebius selbst streitet, der ihn anderwärts als Zeitgenossen des Philometor nennt, dem er auch sein Buch gewidmet habe, [14])

---

13) Bei Eusebius (der hier zugleich dem Anatolius ein sehr vortheilhaftes Zeugniß stellt und dessen *λόγιον* und *πολυμαθὲς* rühmt) H. E. VII. 32.: *Ἀριστοβούλου τοῦ πάνυ, ὃς ἐν τοῖς ἑβδομήκοντα κατειλεγμένος τοῖς τὰς ἱερὰς καὶ θείας Ἑβραίων ἑρμηνεύσασι γραφὰς Πτολεμαίῳ τῷ Φιλαδέλφῳ καὶ τῷ τούτου πατρὶ καὶ βίβλους ἐξηγητικὰς τοῦ Μωσέως νόμου τοῖς αὐτοῖς προσεφώνησε βασιλεῦσι.*

14) Hody irrt oder spricht mindestens nicht genau, wenn er de text. origin. p. 51. sq. überhaupt läugnet, daß Eusebius in der praeparat. evangel. den Aristobul mit dem Philometor in Verbindung bringe, IX. 6. p. 410. wiederholt er ausdrücklich die Worte der aus Klemens angeführten Stelle: *Ἀριστ. ἐν τῷ πρώτῳ τῶν* (so steht bei Eusebius richtiger als bei Klemens *τῷ*) *πρὸς τὸν Φιλομήτορα κ. τ. λ.* Und Dieß tadelt Valcken. mit Recht (l. l. p. 28.). Aber ungleich stärker, ja, in Vergleichung mit seiner sonstigen literarischen Genauigkeit auf eine seltene Weise irrt er an der bezeichneten St. selbst, wenn er zur Widerlegung Hody's sagt: „quatuor indicat in libro suo loca, omittit, qui minime fuit omittendus VII. 6., qua prima vice verba quaedam excitavit Aristobuli Philometora appellat, quem titulum ad nomen regis postea toties repetere necesse non arbitratur Eusebius"; denn nicht nur findet sich an der bezeichneten St. kein Wort vom Arist., sondern an der Stelle, wo Eusebius ihn wirklich zum ersten Male in s. praeparatio nennt VII. 13. p. 323. steht schlechthin *κατὰ τὴν τῶν Πτολεμαίων ἀκμάσας ἡγεμονίαν.*

und ihn, wie Klemens, im 2. Buche der Makkab. erwähnt glaubt.[15])

Dieſe Widerſprüche der Alten in der Angabe der Zeit, in welcher Ariſtobul gelebt habe, waren ſchon den frühern Gelehrten aufgefallen.[16]) Hody aber und die nach ihm auftretenden Gegner der Aechtheit der ariſtobul. Fragmente benutzten ſie dazu, um von ihnen aus ein ungünſtiges Licht auf die Glaubwürdigkeit der alten Zeugniſſe über die Lebensumſtände des Ariſtobul überhaupt und ſomit auch auf deſſen Schriften fallen zu laſſen, ja, letztere zum Theil ſelbſt erſt in das 2. Jahrh. nach Ch. zu verweiſen, welches freilich eines der fruchtbarſten in Erdichtungen dieſer Art in der Geſchichte der Literatur iſt.[17]) „Es geht aus ihnen deutlich hervor," äußert jener ſcharfſinnige und ſehr beleſene engliſche Gelehrte, „wie die Alten ſelbſt ſo wenig genau gewußt haben, in welchem Jahrhunderte Ariſtobul gelebt, daß ein Jeder ſeinem Leſer die Vermuthung, die er ſich gerade hierüber gebildet, mittheilte." Und wenn dieß Urtheil uns in Betreff aller ſonſtigen Nachrichten

15) P. E. VIII. 9. p. 375.: *οὗτος δὲ (ὁ Ἀριστόβ.) αὐτὸς ἐκεῖνος οὗ καὶ ἡ δευτέρα τῶν Μακκαβαίων ἐν ἀρχῇ τῆς βίβλου μνημονεύει.*

16) So dem Scaliger in chronol. Euseb. p. 142. (N. 1841.). Spencer ad Origen. p. 55.

17) De text. origin. p. 50. Auf ſeiner Seite ſtanden hierin Prideaux hist. des Juifs Livr. 9. p. 374. Scharfenberg in ſ. Zuſätzen zu der Fabric.-Harles. B. G. III. p. 659. Not. c. Souchay de hymn. vet. in Mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. ſetzte ihn in das 1. chriſtl. Jahrhundert. Bereits vor Hody, aber wie er (ſchon in ſ. dissertat. cont. hist. Arist. Oxon. 1685. p. 191.) ſagt, erſt nachdem er bereits ſeine Reſultate aufgezeichnet hatte, war durch Richard Simon hist. critiq. d. V. T. II. 2. p. 189. III. 23. p. 499., welche 1682 ins Engliſche überſetzt worden war, die Aechtheit der ariſtob. Fragmente geläugnet, beſonders, wie wir weiter unten ſehen werden, durch die anſcheinende Abhängigkeit derſelben vom Ariſteas dazu bewogen.

ten über den Aristobul natürlich mißtrauisch machen müßte, falls es sich bestätigte: so schien es selbst durch jene Zeugnisse begründet. [18])

Indessen fand das Verdammungsurtheil Hody's, auch noch ehe Valckenär die Gründe desselben zu entkräften suchte, wenig Eingang. Vielmehr erklärten sich die bedeutendsten Männer, selbst wenn sie den sonstigen Resultaten jenes Gelehrten über die LXX beipflichteten, dagegen. [19]) Valckenär selbst aber übernahm es erst das Untüchtige desselben nachzuweisen und suchte vornehmlich den gerügten Widerspruch zu entfernen. Er strich in der oben angeführten Stelle des Klemens (Strom. V.) die Worte τῷ κατὰ — ἐπιτομήν, als das Glossem eines Abschreibers, der näher habe bestimmen wollen, wann Aristobul gelebt, aber statt des Philometor den bekanntern Philadelphus ergriffen habe; [20]) ferner wollte er im Eusebius (Praeparat. VIII.) anstatt der oben übergetragenen W. (τὸν δὲ χρόνον κατὰ) τοὺς Πτολεμαίου χρόνους (διατρεψάντων) gelesen wissen τοὺς Πτολεμαίων χρόνους, wodurch dann freilich das Zeitalter des Aristobul und des Eleazar in das der Ptolemäer überhaupt verlegt und der Widerspruch des Eusebius gehoben würde. [21]) Die Nachricht des

18) Hody l. l. p. 53. Uebrigens vermuthet dieser auch (p. 54. Not. 2.), daß Eusebius, wenn er den Juden Aristobulus einen Peripatetiker nenne, zwei Aristob. verwechselt habe, indem der Peripatetiker A. ein Heide gewesen sei. Diese Verwechselung würde dann aber auch dem Clem. Strom. I. p. 305. zur Last fallen, der ihn eben so bezeichnet, wogegen das von Hody angezogene Zeugniß des Cyrill. Alexandr. adv. Jul. p. 134. in keiner Weise das Gewicht hält.

19) Fabric. B. G. l. l. Brucker l. l. Sein heftigster Gegner aber, jedoch freilich auch in den Resultaten über die LXX, war Js. Voß. (S. Kap. 4. über den Aristeas.)

20) Er las, da er auch das folgende γεγονέναι in πεπόνηται verwandelt wissen wollte: Ἀριστοβούλῳ δὲ βιβλία πεπόνηται ἱκανὰ, δι' ὧν ἀποδείκνυσι τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν τ. λ. (cf. l. l. p. 30.).

21) L. l. p. 28.

Anatolius glaubte er endlich als irrig zugestehen zu können, ohne daß man einen für das Alter des Aristobulus nachtheiligen Schluß daraus ziehen dürfe, da jener, wenn schon sonst in mathemat. Studien ausgezeichnet, doch in historischen Nachrichten mehre Irrthümer begangen habe. [22]) Er hätte hinzufügen können, daß Anatolius, wie aus eben jener Nachricht desselben mit Sicherheit hervorgeht, die Schriften des Aristobul, mögen sie nun höhern oder jüngern Alters sein, viel zu wenig gekannt habe, als daß ein Irrthum desselben in Betreff ihrer, ja, eine Verwechselung, ob sie eine Uebersetzung oder eine Erklärung der mosaischen Bücher enthielten (die durch das zweideutige ἑρμηνεύειν erleichtert ward) unwahrscheinlich sein sollte. Denn ich weiß nicht, wie Valckenär seine (p. 26. ausgesprochene) Vermuthung daß Anatolius die Schriften des Aristobul gelesen, für annehmbar habe halten können. Er kann hierbei darauf nicht geachtet haben, daß in den uns von Aristobul erhaltenen Fragmenten dieser sich selbst von den 70 Dolmetschern und den König, an welchen er sein Werk richtet, von dem unter welchem jene arbeiteten, unterscheidet. [23])

Hiernach glaubte denn Valckenär als Resultat seiner Untersuchung aufstellen zu können, daß die Alten die schriftstellerische Wirksamkeit des Aristobulus so einstimmig in die Zeit des Ptolem. Philometor setzten, als Dieß nur zu verlangen wäre. Eine besondere Bestätigung dieses Resultats fand er noch darin, daß man bei ihm der von dem alten Glossator des Klemens sowol als von Eusebius selbst ausgesprochenen und von uns bereits erwähnten Ansicht, nach welcher unser

---

22) L. l. p. 24. sqq.

23) Eusebius führt folgende W. aus dessen Dedicationsschreiben an den König an, dem er sein Buch überreichte, P. E. XIII. 12. p. 664.: *ἡ δ' ὅλη ἑρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων.*

Aristobul mit dem 2. Makk. I. 10. genannten gleichnamigen Lehrer des Ptolemäus identisch sein soll, beitreten könne. [24]) Wir müssen jedoch hier die nähere Mittheilung und Prüfung dieser Ansicht dahingestellt sein lassen, da es klar ist, daß selbst wenn diese Männer nicht identisch sein könnten, Dieß der Glaubwürdigkeit unsrer aristobul. Fragmente im Mindesten keinen Eintrag thun würde, da doch die Ansicht der Väter nur als ihre Meinung in Betracht kommen könnte [25]) und im Gegentheile es auch einleuchtet, daß selbst wenn es chronologisch möglich wäre, diese beiden Männer als Eine Person anzusehen, aus dieser Möglichkeit selbst noch kein historisches Argument für das Alter jener Fragmente sich ziehen ließe.

Was nun aber jene kritischen Verbesserungsversuche der streitigen Stellen selbst anlangt: so möchte es wol nicht zu läugnen sein, daß sich der bei Eusebius durch seine Leichtigkeit wohl empfiehlt und bei der sonstigen chronolog. Genauigkeit unsers Kirchenvaters als sehr wahrscheinlich angenommen werden mag, während die klementinische Stelle denn doch zu bedeutend umgeschmolzen werden müßte, wenn sie nach Valckenär's Sinne geformt werden sollte. Aber es würde diese Umschmelzung auch streng genommen mehr zur Rettung der historischen Ehre des Klemens als der Glaubwürdigkeit unsrer aristobul.

---

24) L. l. p. 35. sqq.

25) Die Notiz Hody's nämlich (l. l. p. 52.) „et in quodam eorum fragmento innuere videtur auctor se regis fuisse praeceptorem, in quo indicat, se olim antequam commentarios scriberet, a rege interrogatum fuisse atque illi olim de hisce rebus respondisse“ ruht, wie der Augenschein lehrt, auf einem sehr unsichern Fundamente, indem der König auch ohne Aristob. Schüler zu sein, diesen über das Gesetz fragen konnte (das Citat Hody's P. E. II. 10. ist übrigens falsch, er hatte wol VIII. 10. S. 376. im Sinne). Indeß bei der Annahme der nothwendigen Identität Beider, die Hody festhielt, war es sehr erklärlich, daß er nun auch das 2. B. der Makk. als unächt verwerfen mußte. Eine Schwierigkeit gegen seine eigne Ansicht, die er sich hätte ersparen können.

Fragmente unternommen, indem es überhaupt nicht recht begreiflich ist, wie Hody und seine Gegner und Freunde auf die Widersprüche der einzelnen Schriftsteller mit sich selbst ein großes Gewicht bei Beurtheilung jener Glaubwürdigkeit haben legen können. Diese können in jedem Falle nur über die Glaubwürdigkeit des einzelnen Schriftstellers, mochte er nun über das Alter unsers Philosophen etwas Bestimmtes wissen oder nicht, ein ungünstiges Zeugniß ablegen; jeder fernere Schluß würde zuviel und mithin Nichts beweisen. Von höherer Beweiskraft würde es dagegen sein, wenn die verschiedenen Zeugen, die über Aristobul berichten, constant gegen einander sprächen, so daß während ihn die Einen in sehr frühe Zeiten setzten, ihm die andern ein weit jüngeres Alter beilegten, indem hiernach mit Wahrscheinlichkeit vermuthet werden könnte, daß während jene von dem antiken Scheine geblendet worden wären, diese denselben zu durchschauen und zu zerstreuen vermocht hätten. Dieß ist aber so wenig der Fall, daß Alle besser unter einander, als mit sich, darin aber durchgängig übereinstimmen, den Aristobul als den Vorgänger philonischer Zeit und Literatur zu betrachten, sich also doch endlich Alle getäuscht haben müßten. Eine Täuschung, die gewiß, da sie im Laufe des 3. Jahrh. von 3 ausgezeichneten Männern getheilt ward, [26]) sehr schwer zu erklären sein würde, wenn Hody Recht hätte, daß diese Fragmente erst ein Werk des 2. christl. Jahrh. seien. Daß aber Aristobul nicht früher Jemand fand, der seinen Namen der Nachwelt nannte, sondern gegen 4 Jahrh. bis zur ersten Erwähnung desselben verstreichen konnten, [27]) hat Valcke-

---

26) Von Klemens (wenn dieser seine Stromata nicht vielleicht noch im 2. Jahrh. schrieb) und Anatolius ist eben die Rede gewesen. Ich füge nur noch die Stelle des Origenes bei, die einzige in welcher er des Aristob. überhaupt gedenkt cont. Cels. IV. p. 198.

27) Was Hody so sehr als Beweis der *vοθεία* der aristobul. Fragmente hervorhob, daß er (p. 53. N. 3.) auf die Erwiderungen Vossens antwortete: „Mihi profecto argumentum hoc, quidquid dicit Vossius, adeo non videtur futile, ut propter Josephi

när [28]) gegen Hody gut erklärt. Es ist hierbei natürlich zu fragen, von wem man denn eigentlich erwarten könne, daß er einen Schriftsteller wie Aristobul genannt hätte? Von einem griechischen oder römischen Gelehrten sicher nicht. Philo spricht zwar bereits viel von Vorgängern, die er gehabt, nennt aber Deren Keinen bei Namen. Josephus füllt die Lücke alexandrinisch-jüdischer Gelehrtengeschichte eben so wenig aus; er nennt selbst des Philo Werke nicht, wenn schon ihn selbst. Von den ersten christl. Schriftstellern müßte man die Zeit, in welcher das eigentlich religiöse Moment noch vorherrschte und Gelehrsamkeit zurücktrat, also die Zeit der apostol. Väter nothwendig ausscheiden, wonach uns denn höchstens die frühesten apologetischen Schriften des Justin, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Tatian des Syrers und Hermias übrig blieben. Diese aber hatten schon vermöge ihres Zwecks nicht leicht Gelegenheit die Schriften unsers Juden zu erwähnen; und wenn Dieß auch jezuweilen hätte geschehen können: so kann es doch immer nur einen sehr wenig zwingenden Grund abgeben diese Schriften deßhalb zu verdächtigen, weil es nicht geschehen ist, zumal wenn man die Dürftigkeit jener ersten Literatur und den Umstand in Betracht zieht, daß die genannten Apologeten der Zeit nach von dem ersten Zeugen, dem Klemens, nicht eben mehr fern liegen.

Wir knüpfen hieran die Beleuchtung des zweiten Zweifelgrundes, der gegen die aristobul. Fragmente erhoben worden ist, um dann, wann wir auch diesen als weniger tüchtig erkannt haben werden, zur geschichtlich-philosophischen Würdigung seiner Fragmente überzugehen.

Aristobulus schreibt in einem uns von Eusebius erhaltenen Fragmente seiner Dedicationsschrift an den Ptole-

---

silentium de isto Aristobulo sim perpetuo dubitaturus. Schon vor ihm hatte Richard Simon darauf aufmerksam gemacht Hist. crit. de V. T. II. 2. p. 189. III. 23. p. 499. S. überdieß Ant. van Dale super hist. Aristeae (Amstelod. 1705. 4.) p. 213.

28) L. l. p. 22. sqq.

mäus, daß unter dem Philadelphus, der hierin einen edlen Stolz gesucht habe, die vollständige Uebersetzung aller Theile des Gesetzes unternommen und von Demetrius Phalereus alles hierzu Erforderliche veranstaltet worden sei. [29]) Dem Scaliger [30]) fielen diese Worte zuerst auf. Er erinnerte sich einer Nachricht des Hermippus, [31])

---

29) P. E. XIII. 12. p. 664. s. Note 23.

30) In chronic. Euseb. p. 132. (N. 1734.).

31) Allerdings steht anscheinend dem Einen Hermippus außer dem Aristob. die große Zahl jüdischer und christl. Zeugnisse entgegen, die einmüthig unter der Regierung des Ptolem. Philadelphus und unter der Mitwirkung des Demetrius Phalereus die heil. Schriften übersetzt werden lassen. Vergl. dieselben gesammelt in Hody diss. supra Arist. histor. LXX interprett. Accessere testimonia Vett. de eorum versione. Oxon. 1692. p. 105. sqq. und hierauf gründet sich auch der Einwand des Nikol. Serrarius, der in den proleg. bibl. c. 17. qu. 5. die Erinnerung des Scaliger eine perlevem ratiunculam nannte und beifügte: „Ab omni abhorret ratione, ut auctor unus isque gentilis et vix notus tot ac tantis veteribus ac notis Christianis et Judaeis anteponeretur". Aehnlich Jac. Gretser u. A., s. Hody de text. p. 9. sqq. — Letzterer hebt es dagegen freilich sehr richtig hervor, wie alle jene Zeugnisse sonst von dem Einen Aristeas abhangen, der als Betrüger anerkannt werden müsse; weßhalb denn endlich immer unser Aristobul allein gegen Hermippus dastehe. Nun hatten zwar Mehre u. A. Walton (proleg. bibl. Polyglott. IX. 4.) Stillingfleetus (origg. sacr. I. 3.) eben unsers Aristob. Zeugniß gegen den Hermippus geltend gemacht und so vielmehr den Letztern eines Irrthums beschuldigt, als des Aristob. Authentie verdächtigt. Indessen ist Jenes Versicherung nicht so leicht zu entkräften, vorausgesetzt, daß man nicht, wie vor Hody in dieser Untersuchung öfters geschah, unsern Hermippus aus Smyrna, der um die Zeit des Theophrast, also der ersten Ptolem. lebte (vergl. Vos de histor. graec. p. 103. mit Hody p. 11.) mit dem Berytischen verwechselt, welcher der Schüler des Philo Byblius war und sich unter Hadrian bekannt machte. Ein sehr ehrenvolles Zeugniß für Ersteren s. bei Joseph. adv. Ap. I. 22. und wenn Valckenär (l. l.) an die dissert. Bentleji de epist. Socrat. p. 68. erinnert,

nach welcher Demetrius dem Ptolemäus Lagi oder Soter gerathen habe, nicht den Philadelphus, den Sohn der Berenike, sondern die Söhne der Eurydike zu Nachfolgern zu bestimmen, weßhalb er denn auch, als Philadelphus doch zur Regierung gelangte, geflohen, dem Könige immer verhaßt geblieben, aber auch bald darauf gestorben sei, wonach es denn freilich scheint, als habe schwerlich Demetrius unter der Regierung des Philadelphus Alles zur beachsichtigten Bibelübersetzung der heil. Bücher vorbereiten können. Des Hermippus Name gibt allerdings der Nachricht Ansehen; denn die von ihm erhaltenen Fragmente bestätigen das Zeugniß der Alten über ihn, daß er ein vorsichtiger und genauer Historiograph gewesen sei. [32]) Durch diese so verbürgte Nachricht fand sich ein gleichfalls gewichtiger Mann Richard Simon [33]) bewogen, diese Fragmente des Aristobulus, dem, wenn er unter Ptolemäus Philometor gelebt hätte, diese Verhältnisse nicht unbekannt hätten sein können, als untergeschoben zu betrachten; Hody [34]) und seine Anhänger folgten um so lieber, je willkommener es ihnen war, eines lästigen, angeblich so alten als wichtigen Zeugen für eine ältere Uebersetzung des A. T. als die der LXX und für eine unter königlicher Auctorität veranstaltete Fertigung letzterer überhoben zu werden.

Auch gegen diese Zweifel hat besonders Valckenär den Aristobulus zu schützen unternommen. [35]) Er macht darauf

---

in welcher dem Hermippus zwei historische Fehler nachgewiesen seien: so ist es immer etwas Anderes in einzelnen Nebenpunkten, die der Aufmerksamkeit leichter entgehen, geirrt zu haben und eine zusammenhangende Erzählung wiederzugeben, in welcher die einzelnen Nachrichten die Bedingungen und Folgen der übrigen sind, falls nicht anstatt einer histor. Relation ein Gewebe von Unwahrheiten geboten sein soll.

32) S. die vorhergeh. Note.

33) Hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 189. sq.

34) L. l. p. 50.

35) L. l. p. 52. sqq.

aufmerksam, daß Hermippus den Demetrius Phaler. bloß im Allgemeinen nach dem Tode des Ptolem. Lagi vertrieben werden läßt, wobei es denn also wol möglich wäre, daß er auch im Anfange der Regierung des Philadelphus noch in königlichen Gnaden gestanden habe, später aber, weil der König von jenem Rathe, den er dem Vater gegeben, unterrichtet worden sei, das Land habe meiden müssen. Und allerdings hat dieses Auskunftsmittel, die beiden sich widersprechenden Nachrichten zu einigen ungleich mehr Wahrscheinlichkeit als ein anderes, bei welchem man nach der Ansicht des Petavius,[36]) der beiden Vosse,[37]) des Joh. Bapt. Riccioli,[38]) Valesius,[39]) Perizonius,[40]) Matter[41]) und Gfrörer[42]) die beiden Jahre berücksichtigen zu müssen glaubt, in denen die beiden Ptolemäer Lagi und Philadelphus gemeinschaftlich regierten. Denn wenn man auch zugestände, was denn auch Hody als das Wahrscheinlichste festhielt, daß die heil. Schriften gerade im Laufe derselben übersetzt worden seien: so würde doch auch Dieß sich nicht eben gut mit den Worten des Aristobul ausgleichen, indem man doch dann immer eher den Sohn des Lagus als den Philadelphus erwähnt erwarten würde. Eher ließe sich noch annehmen, was mir an Wahrscheinlichkeit der Valckenäriſchen Vermuthung nicht nachzustehen scheint, daß Demetrius in der That noch unter Ptolem. Lagi alles zur Uebersetzung Erforderliche vorbereitet habe; diese aber selbst auch ohne ihn erst unter dem Philadelphus vollendet worden sei. Es möchten sich wol auch noch andere Hypotheſen zur Ausglei-

36) Ad Epiphan. opp. II. p. 379. sq., doch dieser mehr an unsre gleich näher zu erwähnende Vermuthung anstreifend.

37) G. J. Vos de hist. graec. I. 12. p. 73. und sein Sohn Is. V. de transl. LXX interpr. cp. 2.

38) Chronol. T. I.

39) In Euseb. H. E. V. 8. p. 94.

40) In Ael. V. H. III. cp. 17. p. 238.

41) Essai histor. sur l'école d'Alexandrie T. I. p. 74.

42) A. a. O. I. 2. S. 116.

chung der Aussagen des Hermippus und des Aristobulus aufstellen lassen, gegen welche eben so wenig Erhebliches einzuwenden wäre, als gegen die erwähnten und auch diese sollen nichts Anderes als Vermuthungen sein: aber sie zeigen doch wol, daß Richard Simon zu schnell schloß und Hody's sonst so klarer Blick auch hier, wie zuweilen anderwärts, durch zu väterliche Liebe gegen seine großen Entdeckungen auf dem Gebiete der A. Testamentlichen Uebersetzungskunde sich trübte, als sie auf Grund der hermippischen Worte hin die aristobulischen Fragmente als unächt verwarfen.

Für diese Fragmente nun selbst ist die hauptsächlichste, oder, wenn man will, die einzige Quelle die praeparatio evangelica des Eusebius. Denn wenn sich auch im Klemens von Alexandrien einige finden: so sind diese doch unbedeutend und kehren im Eusebius alle wieder. [43]) Dagegen bringt aber Aristobul in diesen eusebianischen Fragmenten mehre zum Theil längere Stellen angeblich aus ältern Dichtern der Griechen, besonders dem Orpheus, [44]) dann aber auch dem Ho-

---

43) Von den 4 Stellen, in denen Klemens des Aristobulus namentlich Erwähnung thut Strom. I. p. 304. V. p. 595. I. p. 342. VI. p. 632. enthalten bloß die beiden letztern wirkliche Fragmente desselben. Das erstere kehrt bei Euseb. P. E. nicht nur, was Potter bemerkte, XIII. 12. p. 663. 4. wieder, sondern auch, was von ihm unbemerkt blieb, IX. 6. p. 410.; das letztere, was er gleichfalls übersah, P. E. VIII. 10. p. 377. Freilich mögen wol auch sonst noch mehre Ueberreste des Aristob. in den Worten des Klemens vorliegen und Letzterer Ersteren öfter auch, wo er ihn nicht nennt, vor Augen gehabt haben (wie er denn gar oft die Namen Derjenigen, denen er das Ihrige entnimmt, verschweigt, besonders des Philo): aber mit Sicherheit können wir Dieß doch immer nur da annehmen, wo die Worte des Klemens sich entweder vollständig oder doch mit solcher Uebereinstimmung in einem uns sonst bekannten aristobul. Fragmente vorliegen, daß über deren Identität kein Zweifel sein kann, wozu einige Beispiele gleich später (Note 58.) folgen werden.

44) „Fraudibus semper accommodum nomen" wiederholt nach Valcken. (l. l. p. 73.) Georg Heinr. Bode in s. schon erwähnten gelehrten Schrift: Orpheus poetarum Graecorum

mer, Hesiod und Linus bei, die wegen ihres in einigen Stücken offenbar jüdischen und alexandrinisch-philosophischen Colorits, zu dem auch noch andere Gründe treten, wo nicht als durchaus aristobulisches Product, so doch als bedeutend interpolirt bereits seit längerer Zeit angesehen worden sind und auch mit Recht angesehen werden. Das vornehmste Stück dieser pseudo-antiken Poesien ist dem Orpheus beigelegt [45]) und soll aus dessen ἱερὸς λόγος entlehnt sein. Aber schon P. D. Huetius [46]) und Eschenbach [47]) sahen, daß es jüdische Elemente und mithin jüdischen Ursprung verriethe. Man kann Dieß auch gar nicht bezweifeln, wenn man bemerkt, daß es von den 10 Geboten, [48]) von Abra-

---

antiquissimus p. 8. mit Recht, der auch p. 96. sq. diejenigen frühern heidnischen philosophischen Dichter namhaft macht, die unter dem orphischen Namen schrieben.

45) Die 41 V. desselben siehe bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. sqq.

46) Demonstrat. evangel. prop. 4. p. 218., welcher aber christlichen Ursprung vermuthete. Aehnlich Joh. Matthias Gesner in s. Orphicis, welcher sogar vermuthete, daß Eusebius selbst sich diese Täuschung habe zu Schulden kommen lassen und sonach ein doppelter Betrug von ihm begangen worden sei, indem er seine pseudo-orphischen Verse dem Aristobul untergeschoben habe, was Valckenär (l. l. p. 74.) mit Recht verwirft. An einen christl. Ursprung dachten auch Freret mémoir. de l'Acad. T. XXIII. 145. p. 264. Meiners bibl. philolog. Gotting. T. III. p. 112. Gail de cultu Bacchi p. 97.

47) Andr. Christ. Eschenbach in Epigene s. comment. de poësi Orphica p. 140.

48) V. 21. (θεοῖο)
— — — — στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν (δεικνῦσιν). Denn von diesen 10 Gesetzestafeln glaube ich diese Stelle verstehen zu müssen. Die Uebersetzung Gfrörer's (a. a. O. S. 76.): „Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen" gibt keinen Sinn; man weiß nicht was Dieß für 10 Zeilen seien. Uebrigens hat er die Worte στάσις τοῦ θεοῦ nicht verstanden. Was sich Aristob. darunter dachte, davon später mehr. Vorerst zu vergl. Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.

ham, [49]) von Moſes und den zwei Geſetzestafeln redet [50]) und ſichtlich den ſtolzen Anſichten der alexandriniſchen Juden hul-

---

49) V. 22—26.

οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων παλαιόντα
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥώξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης
καὶ σφαίρης κίνημ' ἀμφὶ χθόνα ὡς περιτέλλει
κυκλοτερές γ' ἐν ἴσῳ κατὰ δε σφέτερον κνώδακα.

Man hat in dieſen Verſen ſchon den Abraham wiedererkannt. Vergl. beſ. Hug. Grot. ad Matth. V. 31. p. 95. 96. Cudworth syst. intell. edit. Mosh. Cap. IV. §. 17. p. 446. und Moſheim's Note o dazu. Gesn. Orphic. edit. Herm. p. 452. ad h. v. (Was dieſer beifügt: „forte fictori hujus versus obversatus est ὁ μονογενὴς de sinu patris, qui solus vidit Deum et hominibus manifestavit" iſt wenigſtens in ſo weit mit Vorbedacht geſagt, als Geßner, wie wir (Note 46.) ſahen, einen chriſtl. Betrug vorausſetzte, ohne aber freilich hierzu wieder durch irgend einigen Grund berechtigt zu ſein.) Man hätte dieſe Deutung auf Abraham dadurch noch mehr ſtützen können, daß man darauf aufmerkſam machte, wie in den alexandriniſchen Geſetzesgenealogien Abraham gerade zur Bezeichnung derjenigen Stufe aller Gotteserkenntniß benutzt wurde, welche aus Betrachtung der Natur und namentlich aus mathematiſcher und aſtronom. Weisheit hervorging, ſ. oben im philon. Lehrbegriffe S. 371. f., auch die Pſeudepigraphen über Abraham, welche faſt durchgängig deſſen hohe Weisheit in der Sternkunde rühmen, ſ. Fabric. Codex pseudepigraph. edit. 2. Hamb. 1722. p. 341. sqq. Vergl. auch Guil. Postellus de originib. p. 15. (mitgetheilt von Fabric. l. l. p. 406.): Multi authorum humanitatis meminere Abrahami, nullus tamen non tribuit illi summam chaldaicarum disciplinarum i. e. disciplinae coelestis cognitionem.

50) V. 36. 37. fügt der angebliche Orpheus zur Beſtätigung des von ihm Geſagten bei:

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὑδογενὴς διέταξεν
ἐκ θεόθεν γνώμαισι λαβὼν κατὰ δίπλακα θεσμόν.

Es kann theils wegen der Farbe, die das Frühere trägt, theils wegen der beigefügten Worte *κατὰ δίπλακα θέσμον* nicht zweifelhaft ſein, daß mit Scaliger (fragment. de emendand. tempor. subj. p. 48.) anſtatt des von den Ausgaben gebotenen *ὑλογενὴς ὑδογενὴς* geleſen und als eine Uebertragung des angeb-

digt. [51]) Auch die anderweite Annahme Eschenbach's, daß es von Aristobul in die jüdische Form gegossen sei, hat theils wegen seines alexandrinisch-theologischen Inhalts, den wir bald näher kennen lernen werden, theils weil es zunächst unter des Aristobulus Namen mitgetheilt wird, von dem uns auch allein unter den alexandrinisch-jüdischen Theologen, selbst den Philo nicht ausgenommen, eine feinere griech. Gelehrsamkeit bekannt geworden ist, zu viel innere Wahrscheinlichkeit, als

---

lich nach ägypt. Etymologie auf seine Errettung aus dem Wasser anspielenden Namens Moses betrachtet werden müsse; wie diese Ableitung des Namens Moses nach dem Vorgange des Philo de Mos. I. p. 605. und Josephus Ant. II. 5. von einer großen Zahl der frühesten Väter festgehalten wird; s. Valck. l. l. p. 75. und Wesseling l. l. p. 133. Eine Anspielung auf die mosaischen Gesetze findet sich auch noch V. 2. 3., wo die *βέβηλοι* näher dahin bestimmt werden

φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τιθέντος
πᾶσι νόμον. — — —, welche Worte auch in der andern Recension dieser Orphic. bei Justin fehlen.

51) Dieß liegt theils schon in der eben berührten ehrenvollen Erwähnung der mos. Urkunden begründet, scheint aber auch noch besonders in den Worten des 9. V. angedeutet

— — — *παλαιὸς δὲ λόγος περὶ τοῦδε φαείνει.*

Der *παλαιὸς λ.* enthält nämlich eine Anspielung auf den, auf welchen sich Plato öfter beruft und den nun Diejenigen, welche sich darum mühten, die griechische Weisheit als aus hebräischem Keime entsprossen nachzuweisen gewöhnlich von dem mosaischen Gesetze erklärten; s. Just. Mart. adv. Graec. p. 24. Diese Vermuthung erhöht sich zur Gewißheit bei Vergleichung des 36. V.

ὡς λόγος ἀρχαίων, ὡς ὐδογενὴς διέταξεν.

s. Note 50. Uebrigens scheinen die Worte des 27. V.

πνεύματα δ' ἠνιοχεῖ περὶ τ' ἠέρα καὶ περὶ χεῦμα νάματος

gar eine Anspielung auf Genes. I. 2. zu sein. Die Uebersetzung wenigstens, die Gfrörer (a. a. O. S. 76.) gibt:

Und wie die Geister Er treibt durch den Aether und über des Meeres
Wogen dahin

ist sicher irrig. Der Verf. redet von Abraham's Naturkenntniß und erwähnte früher die Sterne, nun die Winde, später das Feuer.

daß der Widerſpruch Einiger [52]) ihr den Beifall der ausgezeichnetſten Männer hätte entziehen können. [53]) Daß übrigens zur Ertheilung dieſer Verſe an den Orpheus eine abſichtliche Täuſchung, nicht ein bloßer Irrthum veranlaſſende Urſache geweſen ſei, geht klärlich daraus hervor, daß dieſelben orphiſchen Verſe, aber in einer ganz andern von der ariſtobuliſchen Form ganz abweichenden Recenſion uns auch anderwärts erhalten ſind, [54]) bei deren Vergleichung es einleuchtet, wie die Veränderungen gerade im Intereſſe des jüdiſchen Alexandrinismus unternommen wurden. Wir werden hierzu weiter unten einige Beiſpiele geben können. Die Anſicht von der Zuläſſigkeit eines ſolchen frommen Betruges war, wie wir bereits in der Geſchichte der Entſtehung eines jüdiſchen Alexandrinismus überhaupt geſehen haben, [55]) nicht nur in das Weſen, ſondern auch in die Bedingung der Möglichkeit einer ſolchen Philoſophie ſo innig verwebt, daß ſie von den erſten Verſuchen einer ſolchen, die ſich in den abſichtlichen Abweichungen der LXX von dem Urtexte finden, bis in die ſpäteſten Zeiten des heidniſchen Neuplatonismus ein Grundzug der alexandriniſchen Ethik blieb. Und ſo mögen denn auch die Verſe des Homer, des Heſiod und des Linus, die ſich ſonſt bei dieſen Dichtern nicht finden, wie Valckenär vermuthet, abſichtlich untergeſchoben ſein. Es ſind nur ſehr wenige, auch haben ſie bei Weitem nicht die

---

52) Beſonders Fabric. B. G. l. l.

53) So Thorlacius libri sibyllistarum vet. eccles. crisi quatenus monumenta christiana sunt subiecta (1815) in prolusion. et opusc. academ. Tom. IV. (Havn. 1821. 8.) N. 12. p. 342. — Souchay mém. de l'Acad. T. XII. p. 14. — Bode a. a. O. S. 39. Note 47. auch S. 105. ff. — Passow Mus. 12. Vergl. auch Mosheim a. a. O. S. 445. Note o. — Valck. a. a. O. S. 12. Gfrörer a. a. O. S. 74. ſtimmt bei.

54) Vergl. Justin. Mart. (edit. Colon. 1636. f.) cohort. ad Graec. p. 15. — de monarch. p. 104. sq. — Clem. Alexandr. protrept. p. 48. sqq. u. A. m., welche Potter zu dieſer letztern Stelle T. I. p. 63. Not. 11. nennt.

55) S. Abth. 1. S. 76. ff.

Bedeutung für uns wie jene orphiſchen Verſe. Doch ſind immer dieſe wie jene, welche beide längere Zeit hindurch von feinen Kennern claſſiſcher Poeſie für Erzeugniſſe der Heroen altgriechiſcher Dichtkunſt gehalten wurden, ſehr beachtenswerthe Zeugniſſe, bis zu welcher Stufe von Bildung ſich die jüdiſchen Gelehrten unter der Regierung der Ptolemäer erhoben hatten. [56])

Außerdem mögen in den ältern chriſtlichen Schriften, beſonders in denen des Klemens von Alexandrien, ja, vielleicht ſelbſt von den Juden Philo und Joſephus mehre Fragmente des Ariſtobulus uns aufbehalten ſein, ohne daß Dieß uns beſtimmter bekannt wäre, weil ſie ihren Gewährsmann nicht nennen. Es erhält dieſe Vermuthung einen großen Anſtrich von Wahrſcheinlichkeit, wenn man die traditionale Hermeneutik mit in Anſchlag bringt, die, wie wir oben nachge-

---

56) Für orphiſch hielt ſie u. A. Jos. Scaliger. Nachdem er in ſ. fragmentis vett. poetar., die er ſ. emendat. tempor. anhing, einige dieſer orphiſchen V., angeführt hatte, fügt er p. 48. bei: „praestantissimum fragmentum Orphei de vero Deo Hebraeorum". Er wundert ſich dann nur, woher dieſer ſeine Kenntniß von Moſes und dem Geſetze erhalten habe. Aehnlich Hugo Grot. l. l.: „Orpheus, quem in Aegypto fuisse docet nos Diodor. Sic., ibi de Abrahamo deque Mose ea intellexit, quae denique aut ab ipso, aut (quod Tatiano placet) ex ipsius libro ab Onomacrito in versus relata sunt." Vergl. außerdem Casaub. ad Athen. IV. p. 130. sq. — Davis. ad Cicer. de N. D. II. 64. Daß ſolche capitalia ingenia getäuſcht worden ſeien ſtimmt Valckenär l. l. p. 16. zu einem milden Urtheile über die betrogenen Väter, ja, Bode ſogar zu einem milden Urtheile über den Ariſtob. ſelbſt, über welchen er ſich S. 39. äußert: „Fuit ille doctissimus homo et de meliore luto factus, qui gloriae, qua alios gentiles frui viderat, invidia excitatus totum se tradidit sermonis graeci et elegantiorum literarum studiis." Nicht ſehr übereinſtimmend hiermit äußert er ſich dagegen S. 105. Note 100., wenn er mit wenigem Rechte ſagt: „obscuram hujus hominis memoriam resuscitavit Valckenarius".

wiesen haben,[57]) die alexandrinischen Juden und ersten christl. Interpreten verknüpfte. Des Aristobulus Name tritt in der Geschichte des jüdischen Alexandrinismus zu bedeutend hervor, als daß man nicht gerade ihm, nicht sowol die Aufstellung einer allegorischen Interpretation überhaupt, oder auch die Aufstellung der bestimmten allegorischen Deutung der einzelnen Stellen (welches Beides, wie wir schon oben in den Untersuchungen über die LXX bemerkten, ungleich früher sichtbar wird), aber wol die schriftliche Aufzeichnung der letztern zuschreiben sollte, die dann gewiß denselben Einfluß auf die spätern Exegeten übte, als z. B. Philo's Erklärungen auf Justin, Klemens, Origenes u. A., obgleich auch sie den Philo, dem sie das Ihrige doch meist zunächst verdanken, nur selten nennen. Von Klemens wenigstens läßt sich die schweigende Benutzung des Aristobulus an einigen Orten mit Sicherheit nachweisen, weil mehre klementin. Stellen bei Eusebius wirklich unter Aristobulus Namen wiederkehren.[58]) Indessen helfen uns natürlich dergleichen Fragmente, die, wenn wir ihre Authentie nachweisen können, fruchtlos, und im Gegentheile ungewiß sind, nicht mehr als die Nachricht des Buxtorf und Bartolocci,[59]) mit welcher man sich früher trug, daß das Hauptwerk des Aristobul, welches wie an Inhalt und Vortrefflichkeit, so an Umfang der Schrif-

---

57) S. Abth. 1. S. 68. f., verglichen mit den Untersuchungen über die LXX.

58) Vergl. besonders Valcken. l. l. p. 8. 12. 66. Die Uebereinstimmung der Stelle des Clem. Strom. I. p. 341. und des Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664., die Potter edit. Clem. I. p. 410. Not. 1. erwähnt, erinnere ich mich nicht von Valcken. angezeigt gefunden zu haben. Ja, Hody (a. a. O. S. 49.) hebt es sogar hervor, daß diese Worte des Arist. von Klemens nicht wiedergegeben seien.

59) Buxtorf. ad libr. Cosri p. 33. — Bartol. bibl. rabbin. T. I. p. 468. sq. Fabric. jedoch B. G. III. p. 470., wie Brucker hist. phil. crit. II. p. 702., welche diese Nachricht mittheilen, zweifeln an der Wahrheit derselben. Deßgleichen auch Wolf. bibl. hebr. I. p. 215.

ten den Philo weit übertreffe, noch unter den Manuscripten der Florentiner Bibliothek und zu Mantua bei den Benediktinern verborgen liege.

Wenn nun aber schon die äußern Gründe ein ziemlich entscheidendes Urtheil für die Aechtheit der aristobulischen Fragmente fällen: so gewinnt dieß durch den Inhalt derselben, zu dessen Darlegung wir uns nun so weit er uns berührt wenden müssen, noch gar sehr viel an überzeugender Kraft. Denn wer die jüdische Theologie, wie diese sich in den Zeiten nach Christi Geburt gestaltete, etwas näher kennen gelernt und bemerkt hat, wie alle philosophische, geistige, gemüthliche, religiöse Würde und Tiefe, die eben den alexandrinischen Theologumenen das reizende Gewand leiht, erbleicht, erkaltet und erstirbt und sie zu einem widrigen Gemische kaum glaublicher Thorheit und Anmaßung gerinnt, das sich namentlich in der fabelhaftesten Ausschmückung der vaterländischen Geschichte darlegt (wie sich solches Alles klärlich in den spätern jüdischen Pseudepigraphen bei Fabricius ausspricht), der wird allerdings erwarten müssen, daß wenn unsre Fragmente diesem traurigen Zeitalter jüdischer Wissenschaft ihren Ursprung verdankten, sie auch dessen trübe Farben tragen würden. Und so möchte Gfrörer wol Recht haben, daß er auf einen Nachweis der Spuren späterer Zeit und Denkart dringt, wenn er auch in der Angabe Dessen, was von einer solchen zu erwarten sei, sich irrt. [60]) Allein ein solcher Nachweis liegt auch nicht im Versuche vor und es möchte auch um so schwieriger sein ihn mit einiger Wahrscheinlichkeit zu geben, in je reinerem Einklange diese Fragmente mit den übrigen Ueberresten älterer, jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie stehen.

Wie sehr Dieß in Betreff der Ansichten über Philosophie überhaupt, über deren Ursprung, Werth und Erkenntnißquellen der Fall sei habe ich an einem frühern, wie ich glaube, passendern Orte in so weit nachgewiesen, als Dieß die aristobul. Fra-

60) A. a. O. S. 72. f.

Fragmente überhaupt möglich machen. [61]) Einen durchgeführtern Beweis werden die religionsphilosophischen Ansichten selbst gewähren und so gewissermaßen die Vollendung der Rechtfertigung, warum ihnen an dieser Stelle ein Platz eingeräumt ist, übernehmen.

Vor Allem legt sich die den Alexandrinismus scharf charakterisirende Unterscheidung eines Gottes an sich und in seiner Erscheinung überall in denselben sichtlich dar, [62]) ja, das Ungöttliche wird bereits mit dem Ausdrucke des Göttlichen selbst (θεὸς αὐτὸς) bezeichnet, dessen sich das spätere alexandrinische Zeitalter als vorzüglich entsprechend mit so entschiedener Vorliebe bediente. Zu eng verknüpft war dabei, wie wir bereits in den philonischen Speculationen bemerkten, [63]) mit dem Begriffe eines Gottes, der außerhalb des Bereiches aller Erscheinung liege, dessen absolute Unerkennbarkeit im Reiche der Erscheinung oder durch dasselbe, als daß nicht dieselbe Wurzel beide Philosopheme zugleich hätte hervorkeimen lassen sollen. In den übrigen Fragmenten ist letzteres, wie Dieß bei so dürftigen Ueberbleibseln seines Werkes uns nicht Wunder nehmen darf, nicht eben sehr hervorgehoben und nur in der Bemerkung des Aristobul für den Ptolemäer, welchem er schreibt, leicht angedeutet, daß in dem Gesetze alles auf menschliche Weise von Gott Gesagte in einem Gott würdigen Sinne zu fassen sei, [64]) welche Bemerkung natürlich an den alexandri-

---

61) S. mehre Stellen des 2. Kap.'s im 1. Buche und das dem Schlusse dieses Werkes beigefügte Register u. d. A. Aristobulus.

62) Der Beweis hierzu wird sich besser in der spätern Darstellung beibringen lassen.

63) S. Abth. 1. S. 133. ff.

64) Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: *παρακαλέσαι δὲ σὲ βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.* Die Bedeutung des Wortes *φυσικῶς* ist auch hier die objective, die sie stets ist: der Natur des Dinges, von welchem die Rede ist, entsprechend (wozu zu vergl. Abth. 1. S. 64. Note 38.); nicht eine sub-

nischen Satz erinnert, daß der höchste Gott keine menschliche Eigenschaft theile und mithin auch der menschlichen Erkenntniß, die sich stets auf Beachtung unterscheidender Merkmale gründe, enthoben sei: in der aristobul. Recension der genannten orphischen Verse aber ist dieß Dogma nicht nur klar ausgesprochen, sondern auch durch eine so bedeutende Umschmelzung des ursprünglichen Textes [65]) herbeigeführt, daß eben hierdurch auch eine besondere Vorliebe für dasselbe sich ausgeprägt hat. Denn wenn auch in diesem selbst Gott zu mehren Malen als unsichtbar bezeichnet ist: [66]) so wird doch die eigenthümliche Vorstellung von der absoluten Unbegreiflichkeit Gottes an sich immer erst durch den im aristob. Fragmente vorliegenden Gegensatz gebildet, daß dieser in seinen Werken nicht erkannt werden könne, indem nach Ausschließung der Aeußerung göttlicher Thätigkeit jedes Medium, welches die Erkenntniß Gottes von Seiten des Menschen vermitteln möchte, aufgehoben ist. [67])

---

jective, so daß es, wie Gfrörer (a. a. O. S. 87.) zu einer andern Stelle des Aristob. bemerkt, durch vernünftig übergetragen und als ein eigenthümlicher Gebrauch unsrer Alexandriner angesehen werden müßte.

65) Natürlich aber darum noch nicht orphischen, wenn man Dieß anders auf eine bestimmte Zeit oder gar auf einen bestimmten Dichter beschränkt. Ich nenne die Recension, wie sie uns Justin, obgleich später als Aristob., aufbehalten hat, die ursprüngliche, weil sie jedenfalls die frühere ist. Auf jenes hohe Alter kann aber auch sie keinen Anspruch machen.

66) Justin. l. l. v. 9. 10.:

— — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.

und v. 14.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

67) Der 14. V. des Justin in folgende 3 (v. 18—20.) erweitert:

τέκνον ἐμὸν δείξω σοι ὀπηνίκα δέρκομαι αὐτοῦ
ἴχνια καὶ χεῖρα στιβαρὴν κραταιοῖο θεοῖο.
αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.

Auch der 9. und 10. V. des Justin ist in den im Texte angeführten und erläuterten v. 11. des Aristob. umgeändert.

Daneben befremden aber desto mehr die aristobul. Worte v. 11. — — — — — — — οὐδέ τις αὐτὸν
εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσορόωτα,

die dem flüchtigen Beobachter wie sich selbst so namentlich dem Frühern zu widersprechen scheinen und doch mit um so bestimmterem Rechte eine Erklärung aus den eigenthümlichen Ansichten des Aristobul fordern, je willkührlicher ihre Abweichung von der ursprünglichen Recension (v. 9. und 10. s. Note 66.) ist. Eine solche Erklärung bietet sich aber auch Jedem dar, der nur immer die Verhältnisse klar auffaßte, in welche die Alexandriner die ψυχή zu dem νοῦς und diesen hinwiederum zu dem Urgöttlichen stellen. Der Geist ὁ νοῦς ist das Göttliche, insofern es das All durchdringt, Alles umgibt, Alles vergeistigt (ὁ νοῦς τῶν ὅλων) und darum ist er auch Das, was in Allem, in den zartesten Anfängen der niedrigsten Organisation und in der vollendetsten Entwickelung des vollkommensten Geistes nur in den verschiedensten Manifestationen wiederkehrt. Deren eine ist nun auch die menschliche Seele (ψυχή). Sie ist nicht Geist und darum auch nicht göttlich an sich und bedarf mithin einer Vermittelung, wenn sie sich als Seele zu dem Urgöttlichen emporheben will, einer Vermittelung, die aber nie das Urgöttliche selbst sein kann, sondern immer auch nur eine Aeußerung desselben ist, und so schaut denn keine sterbliche Seele jemals das Göttliche in seiner Reinheit. Wohl aber trägt sie den Keim des Geistigen und Göttlichen in sich, der zur Vollendung zu reifen vermag. Erringt sie es sich zu befreien von Mängeln, durch deren Hinzutritt der göttliche νοῦς zur menschlichen Seele geworden ist und kann sie sich zum reinen νοῦς läutern, wo sie mit dem Göttlichen selbst zusammenfällt: dann ist ihr die Aussicht zu dem Göttlichen in seiner höchsten Reinheit geöffnet. Sie bedarf keiner Vermittelung mehr, welche ihr Alles, nur nicht eben Das, was in Allem ist, zeigt und zu zeigen vermag; die gleiche Natur Beider ist das Vermittelnde selbst. [68])

68) S. Abth. 1. S. 315. ff. u. 327. ff.

Weitere Bestimmungen über einen Gott, der dem Menschen, so lange er nicht völlig aus sich heraustritt, vollständig unerkennbar sein sollte, würden eben so viele Inconsequenzen enthalten haben. Denn gesetzt auch, daß sich Einzelne zu Zeiten so weit vergeistigten, daß die Scheidewand zwischen der menschlichen und göttlichen Natur fiel und sie so des Anschauens des Urgöttlichen, wie es in Wahrheit ist, gewürdigt wurden: so hätten sie doch immer als unvermögend angesehen werden müssen, Andere darüber zu belehren, indem kein menschlicher Ausdruck hätte hinanreichen können, das Erfahrne mitzutheilen. Darum halten sich die consequenten Alexandriner auf diesem Gebiete stets in Negationen und Mysterien und ihre Theologie bewegt sich ungleich öfter in den Speculationen über das Göttliche in seiner Aeußerung oder in seiner Kraft [69]) oder über den weltgewordenen Gott und auf diese beziehen sich auch die meisten der wichtigern und charakteristischen uns erhaltenen Aussprüche des Aristobul.

Als weltgewordener Gott durchdringt dieser das All und ist in Allem. [70]) Diese Behauptung zeichnet Aristobul mit unter den tiefgedachten Wahrheiten aus, die das orphische Gedicht enthalte, welches er mittheilen wolle und hebt dann auch die schon ursprünglich in jenen Versen liegenden ähnlichen Gedanken, daß Gott der Erzeuger aller Dinge und so auch in diesen sei, für jene Zwecke stärker hervor. [71]) Indeß liegt nun hierbei auch die Frage sehr nahe, was denn dieses All sei, welches von dem Göttlichen durchdrungen werde, ob ein beson-

---

69) ἡ ἐνέργεια τοῦ θεοῦ, τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ δυναμικὸν Arist. bei Euseb. l. l. p. 877.

70) P. E. XIII. 12. p. 664.: ἔτι δὲ καὶ Ὀρφεὺς ἐν ποιήμασι τῶν κατὰ τὸν ἱερὸν λόγον αὐτῷ λεγομένων οὕτως ἐκτίθεται περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν.

71) Justin's Recension:

v. 8. — — — — — ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται·
ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται.

wo Arist. v. 11. für letzteres Wort περιπίσσεται hat.

deren Princip als das zweite und welches dann neben das Urgöttliche vom Aristobul gestellt worden sei. Eine bestimmte Antwort auf diese Frage findet sich in seinen Fragmenten nicht vor. Aber wenn uns auch nicht die sonstige Analogie zwischen seinen und den uns anderweit bekannten alexandrinischen Philosophemen auf eine Materie hinführte, die der zu bildende und zu vergeistigende Gegenstand dieser göttlichen Kraft sei: so würde uns die bessernde Hand des Aristobul, mit welcher er an die Stelle der W. κόσμοιο ἄνακτα (wie Justin im 7. orphischen V. schreibt) κόσμοιο τυπωτὴν setzt, zu dieser Annahme berechtigen und wie bei Philo erscheinen nun auch hier die intelligenten Formen der sichtbaren Welt als Spuren, als Aeußerungen, als Offenbarungen der göttlich-geistigen, durchdringenden, bildenden Kraft. [72])

---

72) Dieß ist der eigentliche Sinn der Verse 18. ff., die bei Arist. so sehr abweichen. Arist. hebt es hervor, daß Der zu dem Göttlichen hingeführt werde, welcher der Herrlichkeit der Schöpfung ein verständiges Auge leiht. Diese W. enthalten den physikotheologischen Beweis in gedrängter Kürze, auf welchen, wie wir schon oben (Abth. 1. S. 166. ff.) sahen, die Alexandriner so hohen Werth legten und legen mußten. Ich mache hierbei noch eine Bemerkung. V. 20—24.:

αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα,
εἰ μὴ μουνογενὴς τις ἀποῤῥώξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστροιο πορείης κ. τ. λ.

übersetzt Gfrörer so:

Aber ihn selber erkenn' ich nicht; denn Nebel umgibt ihn Rings. Doch zehn der Zeilen verkündigen ihn den Menschen. Ihn vermochte der Sterblichen Keiner je zu erschauen. Nur ein Einziger durft' es, ein Sprößling aus der Chaldäer Altem Geschlechte; der verstand der Sonnen himmlischen Umschwung u. s. w.

Es sind in dieser Uebersetzung mehre bedeutende Fehler. Außer den unverständlichen „zehn Zeilen", die wir oben gerügt haben (Note 48.)) hat Gfrörer das Wort στάσιν ganz übersehen und nicht bemerkt, daß diese und der κραίνων im Gegensatze gegen αὐτὸν stehen und wohl von diesem unterschieden werden

Diese feststehenden, sichtbaren und intelligenten Bestimmungen der Formen des Göttlichen, die in die Materie übergeprägt sind, führen bei Aristobul die diesem eben so eigenthümlichen als bezeichnenden Namen der natürlichen Entwickelungen (φυσικαὶ διαθέσεις), der Erscheinung (ἐπιφάνεια), [73]) der Constituirung des Göttlichen (θεία στάσις), [74]) welche der

müssen. Doch hiervon gleich ein Mehres. In dieser Note will ich nur noch das Einzige beibringen, daß man die Worte

εἰ μὴ μουνογενής τις, ἀποῤῥὼξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαΐων

nicht etwa im strengsten Sinne allein auf den Abraham (s. Note 49.) beziehen dürfe. Es würde Dieß nicht nur keinen guten Sinn geben, indem nicht abzusehen wäre, warum nicht Andere auf gleichem Wege zu gleichem Ziele kommen könnten, verriethe aber auch Unbekanntschaft mit alexandrinischer Denkweise. Dieser Abraham bezeichnet hier nämlich den τρόπος τῆς ψυχῆς jedes Menschen, der durch Kenntniß der Natur zu Gott kommen will und der Sinn ist, daß eben nur ein solcher auch in Wahrheit zu Gott komme, da ein anderer Weg der Gotteserkenntniß nicht offen stehe. So hat auch das μουνογενὴς einen guten Sinn. Es ist mir zwar nicht unbekannt, daß Abraham öfter schlechthin der Eine genannt wird, weil er aus Allen allein zu dem Empfange der Verheißungen ausgewählt ward, worüber vorzüglich die Stellen Mal. II. 15. cl. Jes. LI. 2. Ezech. XXXIII. 24. und Grotius zu Matth. V. 31., Fabric. Cod. pseudepigraph. V. T. p. 368. zu vergleichen sind. Indessen ziehe ich die von mir gegebene Erklärung unsrer Stelle vor, weil in dieser nicht, wie in den erwähnten, ein Grund vorliegt, warum der Einige Abraham urgirt werden sollte.

73) Bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 376.: πολλαχῶς γὰρ ὃ βούλεται λέγειν ὁ νομοθέτης ἡμῶν Μωσῆς ἐφ' ἑτέρων πραγμάτων λόγους ποιούμενος, λέγω δὲ τῶν κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν φυσικὰς διαθέσεις ἀπαγγέλλει καὶ μεγάλων πραγμάτων κατασκευάς. Der Sinn der Stelle ist dieser. Arist. bittet den Ptolemäus nicht Alles, was von Moses über das Göttliche gesagt ist, im eigentlichen Verstande zu fassen, indem dieser öfters nur die Form nenne, unter welcher dieses erscheine. Die ἐπιφάνεια und die φυσικαὶ διαθέσεις sind vollständig identisch mit der κατασκευὴ μ. π.

74) Die göttliche στάσις (anders, doch anstreifend, die philonische σύστασις, über welche Abth. 1. S. 192. das Nöthige gesagt ist)

Sache nach das Gleiche bezeichnen, was Philo mit seinen in die Materie übergetragenen Ideen und seinem Logos ausdrückt. Nur konnte in diesen beiden letztern Namen der Unterschied der einzelnen Formen (oder Ideen) und des Complexes derselben (oder des Logos) besser festgehalten werden, auch war im Verhältnisse zu der aristobulischen Terminologie das Subjective der göttlichen Kraft mehr hervorgehoben, als die durch dieselbe herbeigeführte göttliche Erscheinung.

Doch blieben auch die göttlichen Kräfte, welche Aristobul, wenn er auch nur seinen bisher angedeuteten Gedankengang festhalten wollte, zwischen das Urgöttliche und die göttliche Erscheinung stellen mußte, von ihm nicht unberücksichtigt, wie auch schon die wenigen Fragmente lehren, die uns von ihm noch übrig sind. Wir erinnern uns der Grundsätze, die wir

---

beschreibt Aristob. auf ganz ähnliche Weise wie Philo seine Ideen bei Euseb. P. E. VIII. 10. p. 377.: *στάσος δὲ θεία καλῶς ἂν λέγοιτο κατὰ τὸ μεγαλεῖον ἡ τοῦ κόσμου κατασκευή. Καὶ γὰρ ἐπὶ πάντων ὁ θεὸς καὶ παντ' ὑποτέτακται καὶ στάσιν εἴληφεν, ὥστε τοὺς ἀνθρώπους καταλαμβάνειν ἀκίνητα εἶναι πάντα, λέγω δὲ τὸ τοιοῦτον, ὡς οὐδέποτε γέγονεν οὐρανὸς γῆ, γῆ δ' οὐρανὸς τ. λ., ἡ στάσις οὖν ἡ θεία κατὰ ταῦτα ἂν λέγοιτο πάντων ὑποκειμένων τῷ θεῷ.* Vergl. auch ibid. XIII. 12. p. 665. v. 21. Uebrigens bezog auch Aristobul p. 667. die Stelle Genes. II. 2. hierher, daß Gott am 7. Tage, an welchem die Schöpfung vollendet ward, geruht habe. Die göttliche Ruhe und die *στάσις* ist identisch. Eine Rücksicht hierauf, die jedoch den sehr scharfsinnigen und gelehrten Männern fern lag, würde wol Geßnern und Hermann abgehalten haben, den 21. V. des aristobul.s orphischen Gedichtes:

v. 20. *αὐτὸν δ' οὐχ ὁρόω (θεὸν)· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται*
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν

vermuthungsweise zu ändern (Orph. edit. Herm. Lips. 1805. p. 432.), Ersterer indem er *στάσιν* (d. i. = *ἑστῶσαν*), Letzterer da er *πᾶσιν* gelesen wissen wollte. Es darf hier der Gegensatz zwischen *θεὸς αὐτὸς* Gott an sich und *στάσις θεοῦ* Gott in seiner Aeußerung nicht übersehen werden. Ersterer ist vollkommen unerkennbar, Letztern enthüllt der rechtverstandene (allegorisch gedeutete) Dekalog. Gfrörern ist das Mißverstehen dieser Stelle (s. Note 72.) minder leicht nachzusehen.

bei Philo hierin kennen lernten. Dieser nahm an, daß dem Göttlichen die Kräfte beigeschrieben werden müßten, ohne welche die sinnlichen Erscheinungen, die ihre Erklärung doch nicht in sich selbst trügen, einer Erklärung entbehren würden; Kräfte, die jedoch dem Göttlichen an sich, als solchem, nicht eigenthümlich sein könnten, indem dieses als reines An-sich von allen Eigenschaften und Kräften, die als das Sein in seinen Aeußerungen eben in den Gegensatz gegen das an sich Seiende träten, frei gedacht werden müsse, und wir haben auch gesehen, wie Philo so scharf als möglich für die einzelnen Bedürfnisse zur Weltbildung auch einzelne bei dieser thätige göttliche Kräfte aufzusuchen und festzustellen bemüht war. In wie weit nun Aristobul ihm hierin voranging ist mit überzeugender Gewißheit zu sagen nicht mehr möglich. Wohl aber läßt sich zeigen, daß wenigstens der Grundstein auch zu einem Systeme der Kräfte bereits bei ihm gelegt war.

Alle jene einzelnen Kräfte, die Philo genauer schied, bedingte und umfaßte zuletzt die Weisheit. Diese war es, deren einzelne Momente und Stadien eigentlich nur durch die übrigen Kräfte bezeichnet wurden, welche sich dann wieder in die zwei Zweige verbreiteten, um theils den gütigen Willen, theils die mächtige Kraft hervorzuheben, durch welche die Weisheit auf die derselben bedürftige Materie übergetragen werden konnte und übergetragen wurde. [75])

Diese Weisheit hebt auch Aristobul hervor, aber in Worten, die nicht wenig Dunkelheit haben. Er sagt bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 667.: [76]) „Es war angemessen wegen

---

75) S. Abth. 1. S. 204. ff. u. 221. ff.

76) *Ἐχομένως δ' ἐστὶν, ὡς ὁ θεὸς, ὃς τὸν ὅλον κόσμον κατεσκεύακε, καὶ δέδωκεν εἰς ἀνάπαυσιν ἡμῖν διὰ τὸ καπόπαθον εἶναι πᾶσι τὴν βιοτὴν τὴν ἑβδόμην ἡμέραν, ἣ δὴ καὶ πρώτη φυσικῶς ἂν λέγοιτο, φωτὸς γένεσις, ἐν ᾧ τὰ πάντα συνθεωρεῖται. Μεταφέροιτο δ' ἂν τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῆς σοφίας· τὸ γὰρ πᾶν φῶς ἐστιν ἐξ αὐτῆς καί τινες εἰρήκασι τῶν ἐκ τῆς αἱρέσεως ὄντες* (leg. *ὄντων*) *τῆς ἐκ τοῦ περιπάτου λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν· ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάρα-*

der Mühseligkeiten des Lebens, daß Gott den 7. Tag zur Ruhe anwies, der natürlich auch der erste Aufgang des Lichtes genannt werden kann, in welchem Alles zusammen übersehen werden konnte. [77]) Dieses kann man auch auf die Weisheit

---

χοι καταστήσονται δι' ὅλου τοῦ βίου. Σαφέστερον δὲ καὶ κάλλιον τῶν ἡμετέρων προγόνων τις εἶπε Σολομῶν αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν· τὸ δὴ σύμφωνόν ἐστι τῷ προειρημένῳ. Die aufgenommene Aenderung Valcken. (l. l. p. 88.) ὡς ὁ θεὸς ὃς τ. ὁ. κ. κ. anstatt der Vulgate, welche ὃς ausläßt, ist leicht und dem Zwecke angemessen. Gfrörer (a. a. O. S. 88. f.) verwirft sie, indem der Beisatz zu θεὸς müßig sei. Dieß kann nicht zugegeben werden. Sie enthalten den Grund der Heilighaltung des 7. Tages. Gott hat es verordnet und dessen Verordnungen sind unverbrüchlich zu halten. Was Gf. beifügt: „Nach meinem Gefühle muß der Text ursprünglich so beschaffen gewesen sein, daß die Siebenzahl auf die Weltschöpfung Bezug hatte, und der Sinn herauskam: Gott hat dieselben Sieben, in denen er die Welt schuf, uns, unter der Gestalt des 7. Tages, zur Ruhe angewiesen", beruht auf der seltsamen Ansicht, die er von der ganzen Stelle gewonnen hatte; s. die folg. Note. Auch setzt er selbst zu seinem Verbesserungsversuche hinzu: „Aber freilich ist die Abänderung des Textes in diesem Sinne schwierig und ich weiß ihn nicht zu heilen".

77) So ist diese Stelle zu fassen. Der einfache Sinn ist, daß der 7. Tag auch der erste genannt werden könne, weil an ihm erst Alles zusammen gefertigt war und die Welt in ihrem Ganzen ihren Erstlingstag feierte. Arist. fügt also diese Worte an, um den 7. Tag noch höher zu stellen, wie ja unter den Alexandrinern Nichts gewöhnlicher ist, als dieses Streben und z. B. unser Aristob. selbst noch auf dieser Seite klare Belege zu diesem gibt. Gf. müht sich 6 ganze Seiten hindurch (a. a. O. S. 89—95.) „die Fackeln, durch welche die Nacht unsrer Stelle erleuchtet werden soll" herbeizuschaffen, möchte aber wirklich erst das Bedürfniß nach dergleichen Fackeln erregt haben, wenn er am Ende S. 95. spricht: „Also müssen wir mystisch deuten und zwar so: Das Licht ist es, aus dessen Idee der menschliche Geist die Welt begreift, oder um in modernen (schelling'schen?) Phrasen zu reden: Das Licht ist die Indifferenz zwischen Realem und Idealem, in welcher sich die intellectuale Anschauung festsetzen muß." Ich brauche mich in Ausdeutung und Widerlegung dieser seltsamen Ansicht nicht aufzuhalten, da theils die Sache

übertragen; denn alles Licht ist aus ihr hervorgegangen. Einige von Denen, welche zu der Secte der Peripatetiker gehören, sagen, daß sie mit einer Fackel zu vergleichen sei, indem Alle, die ihr Gehör gäben, unerschütterlich blieben ihr ganzes Leben hindurch. Weiser aber und schöner sagt einer unsrer Vorfahren, Salomo, daß sie ehe Himmel und Erde war, vorhanden gewesen sei. Dieß aber stimmt zu Dem, was wir vorher erwähnten." So viel ist hierbei klar, daß die Weisheit mit dem 7. Schöpfungstage verglichen wird, weil Beide die Quelle des Lichtes enthalten sollen, in welchem das Weltall uranfänglich gesehen ward. Wie Dieß von dem 7. Tage zu verstehen sei, geht aus der Stelle selbst hervor; wie aber von der Weisheit deuten die letztangeführten Worte an, in denen Aristobul seine Uebereinstimmung mit der Lehre der Proverbien bezeugt, daß die Weisheit vor Himmel und Erde vorhanden gewesen sei. Die Weisheit war also Quell des Lichts, in welchem das Weltall gesehen ward, insofern sie vor letzterem bestand. Er will hiermit offenbar auf eine bildende, überweltliche, göttliche Kraft hinweisen, durch welche eben das Weltall so erschienen sei, als es ist, welche, gleich der sinnlichen Sonne, die Formen der Dinge aufzeige, nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Aufgange dieser die schon bestimmten Formen wieder einmal in neuem Lichte sichtbar würden, während durch die Strahlen jener das Weltall erst seine Gestalt empfange, [78]) wie Philo

für sich spricht, theils ich mich hierüber schon an einem a. O. ausgesprochen habe (s. meine Recens. des Gfrörerschen Werkes in der A. L. Z. No. 124. ff. Juli 1832.).

78) Es ist an sich unstatthaft hier den Vergleich der Sophia mit dem Lichte zu urgiren und darauf die Annahme zu stützen, als habe Aristobul irgend eine Parallele zwischen derselben (und dann dem Göttlichen überhaupt) und einer Lichtnatur gezogen. Ich will nicht läugnen, daß Dieß der Fall gewesen sei, da ja schon die LXX Analogien zu dieser späterhin mit so besonderer Wärme umfaßten Parallele hergeben und die Stelle der Präparat. S. 377. dafür spricht (s. oben S. 71.): aber es ist hier nicht erlaubt sich auf diesen Vergleich zu stützen, da er eben nur als Vergleich dasteht.

in einem dem aristobulischen überraschend ähnlichen Vergleiche sagt.[79])

Daß auch hier, wie bei Philo, unter der göttlich-bildenden Weisheit, durch deren Wirksamkeit das Weltall ins Licht getreten, eine selbstständige und selbstwesentliche göttliche Kraft zu verstehen sei: tritt, dünkt mich, auf gleiche Weise wie bei diesem, schon aus den oben angeführten Sätzen hervor. Die strenge Scheidung des Göttlichen an sich und in seiner Aeußerung würde vernichtet, wenn ihm irgendwie eine Aeußerung eigenthümlich beigelegt würde. Alles, was im Himmel und auf Erden war, erschien dem Aristobul als Aeußerung, als Form, als Manifestation des Göttlichen, und war, wie man will, eben so sehr oder eben so wenig vom Urgöttlichen geschieden als jedes Andere.

So möchte es unzweifelhaft sein, daß Aristobul Mittelwesen kannte, was uns um so weniger befremden kann, da wir das Bedürfniß nach dergleichen wo nicht deren Annahme selbst schon in den frühern Zeiten der LXX nachgewiesen haben.[80]) Ob aber mehre in der Weise des Philo und unter gleichen Gesetzen von ihm aufgestellt worden seien muß wol zweifelhaft bleiben. Jedenfalls war das Bedürfniß eine göttliche Weisheit als bildende Weltursache, wenn, wegen anderweit philosophischer Ursachen, nicht im Urgöttlichen selbst, doch über und außerhalb des Weltlichen zu setzen, das dringendste und so konnte es wahr sein, was Gfrörer[81]) vermuthet, daß die Mittelursache in früherer Zeit als Sophia und später erst als Logos bezeichnet worden sei, indem vielleicht früher die Momente, welche außerdem in der weltbildenden Ursache unterschieden werden konnten, noch weniger streng gesondert waren, durch deren Sonderung sich aber erst der Ausdruck Logos als besonders geeignet empfahl, indem er Beides

79) De somn. I. p. 577. (s. Abth. 1. S. 200.).

80) S. oben S. 43. ff.

81) A. a. O. I. 1. S. 226.

dérung einflößen, und ansehen mußten, sobald sie die Scheidung eines Gottes an sich und in seiner Erscheinung durchgehend festhielten. [84])

Es wird nach diesen Vorbemerkungen, hoffe ich, nicht schwer sein den Grund der aristobulischen Aenderungen und deren wahren Sinn aufzufassen. Klar ist vor Allem der Gegensatz, in welchen der αὐτὸς θεὸς zu seiner χάρις und zu seinem μῖσος tritt, von dem bei Justin, der auch οὗτος lies't, keine Spur vorliegt. Diese beiden Eigenschaften erscheinen nun aber schon wegen dieses Gegensatzes als selbstständige Kräfte, indem es eines angemessenen Sinnes entbehren würde, darauf ein Gewicht zu legen, daß nicht Gott selbst, sondern dessen Eigenschaften Etwas vollführt hätten, wenn letztere wesentlich identisch mit Gott selbst wären. Sie erscheinen als Dienerinnen im Gefolge des Urgöttlichen, ganz wie bei Philo, der selbst dieses Wort in diesem Sinne liebt (ὀπαδεῖν), [85]) dessen sich hier Aristobulus bedient, ferner auch in demselben Gegensatze wie bei den eben erwähnten Schwesterkräften der Güte und Macht nach Philo.

Nur noch dieß Eine will ich beifügen, daß auch die mächtige Kraft, als Gesammtkraft, als welche sie auch nothwendig früher gedacht werden mußte, ehe ihr die einzelnen Kräfte (wie z. B. die strafende, μῖσος, ὀργή) untergeordnet werden konnten und die dann in den eigentlichen, philosophisch-wahren Gegensatz zu der gütigen Kraft trat, bei Aristobulus erwähnt wird. Ich erinnere um Dieß näher darzulegen an die Verse 20. ff.:

αὐτὸν δ' οὔχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἔστήρικται
λοιπὸν ἐμοὶ, στάσιν δὲ δέκα πτυχαὶ ἀνθρώποισιν.
οὐ γὰρ κέν τις ἴδοι θνητῶν μερόπων κραίνοντα
εἰ μὴ μουνογενής τις ἀποῤῥῶξ φύλου ἄνωθεν
Χαλδαίων· ἴδρις γὰρ ἔην ἄστρου πορείης κ. τ. λ.

Als Sinn dieser Worte glaube ich den feststellen zu müssen, daß Gott zwar an sich in undurchdringlichen Nebel gehüllt allen

84) S. Abth. 1. S. 121. ff.

85) Vergl. u. A. de vita Mos. II. p. 679.

Menschen vollkommen unerkennbar sei, nicht so aber seine Aeusserung, diese sinnliche Welt als göttliche Offenbarung. Allein auch sie wird nicht von Allen in gleicher Wahrheit erkannt. Denn wenn schon alle Menschen diese sinnliche Welt eben auch als sinnliche empfinden und auffassen: so erkennen doch keineswegs alle sie für die göttlich sich offenbarende Aeusserung (στάσις), die sie wirklich ist; finden in ihr keineswegs den sich in ihr offenbarenden mächtigen Gott (κραίνοντα), sondern nur Die, die sich die höhere Weisheit zu eigen machen, die wie Abraham das Göttliche in der Natur suchen.[86]) Dieser κραίνων (der vollführende Gott, der philonische κύριος) entspricht sonach der στάσις, wie schon aus dem erläuternden γὰρ hervorgeht. Während diese also das auf die Materie übergetragene gleichsam festgewordene Göttliche bezeichnet, ist jener der diese Bildung kräftig Vollendende und stellt mithin eben die durchführende mächtige Kraft dar.

So nun zum Schlusse der geschichtlich-philosophischen Darstellung und Würdigung der aristobulischen Fragmente angelangt möchte es uns vor Allem klar sein, daß sich in ihnen keine Spur einer spätern theologischen Richtung vorfindet, vielmehr geben diese die Züge der reinen alexandrinisch-jüdischen Religionsphilosophie sprechend treu wieder. Und wenn wir auch ihnen den hohen geschichtlichen Werth nicht beilegen können, den sie für Diejenigen haben mußten, welche sie als das älteste Denkmal der jüdisch-alexandrinischen Weisheit betrachteten, die sich in späterer Zeit entwickelte und dann auch die christliche und heidnische philosophische Richtung auf Jahrhunderte hinaus bestimmte, da wir diese noch vollkommener und umfassender angedeutet in den Uebersetzungen der LXX vorfanden: so können wir sie auch eben so wenig als ein trügerisches Product späterer jüdischer Gelehrten ansehen, in-

86) Ich glaube, daß, wenn man diese Erklärung als die den Worten allein angemessene hat anerkennen müssen, man das Urtheil über die Uebersetzung dieser Verse von Gfrörer (s. Note 72.) nicht zu hart finden wird.

dem zu einem solchen Betruge — die entgegenstehenden innern und äußern Gründe einmal vollkommen nicht in Anschlag gebracht — selbst nicht die mindeste Ursache erkennbar ist, so weit wenigstens die uns jetzt erhaltenen Fragmente ein Urtheil hierüber möglich machen. [87]) Vielmehr meinen wir, daß wenn uns das Werk des Aristobulus in seinem vollen Umfange erhalten wäre, von dem wir jetzt kaum etwas mehr als ein Stück der Dedicationsschrift an den Ptolemäus besitzen, wir das eigentliche Repertorium der alexandrinischen Exegese einsehen könnten, welches der hermeneutischen Tradition von mehren Jahrhunderten mittelbar oder unmittelbar zum Grunde lag; denn schriftlich und in ausführlicher Weise möchte diese vor Aristobul schwerlich fixirt worden sein, was seine hohe Wahrscheinlichkeit, wenn schon nicht Gewißheit, durch die einfache Bemerkung erhält, daß Philo in seiner Exegese sich zu wiederholten Malen auf Vorgänger beruft, Eusebius aber unter den alexandrinischen Philosophen neben Philo, Josephus und dem fabelhaften Aristeas Keinen außer den Aristobulus auszuzeichnen weiß. [88])

87) Man darf, dünkt mich, bei Annahme dergleichen Täuschungen das nemo sine causa malus nicht außer Acht lassen. Prophezeihungen post eventum zu dichten (vergl. die Sibylle, die Testamente der 12 Patriarchen u. ähnl.), spätere Ansichten frühern verehrten Männern in den Mund zu legen (wie unser Aristobul dem Orpheus, Homer u. A.) und viele ähnliche Verhältnisse können die Ursache für solche Fiction abgeben. Allein in einem Werke früher herrschende Ideen einem frühern Gelehrten unterzuschieben wäre eben so schwierig als in sich unwahrscheinlich, weil der Beweggrund zu solcher Mühe unklar ist. Ein dergleichen Werk würden aber unsre Fragmente vermuthen lassen müssen, wenn sie unächt wären.

88) P. E. VIII. 5. p. 355. sagt er: *Φέρε δὴ καὶ τὸ πολίτευμα τῆς κατὰ Μωσέα νομοθεσίας ἐκ τῶν παρὰ τοῖς ἀνδράσι διαφανῶν θεασώμεθα* und nennt dann diese vier.

Drit-

Drittes Kapitel.

Von den apokryphischen Schriften des A. B. und einigen unter dieselben nicht aufgenommenen jüdischen Historikern, in wie weit sie Zeugen für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie sind.

Der Nutzen, welchen die apokryphischen Bücher des A. B. [1]) für eine Darstellung der Religionsphilosophie unter den alexandrinischen Juden gewähren, scheidet sich in einen doppelten. Einige dieser Bücher sind eigentliche Quellen derselben, ägyptische Producte jüdisch-religiösen Inhalts, oder, wenn auch zunächst geschichtlichen, doch mit so vorherrschendem religiösen Pragmatismus abgefaßt, daß sie ungleich zuverlässigere Kunde über die religiösen Ansichten ihrer Verfasser darbieten als über die geschichtlichen Ereignisse. Diese sind sämmtlich griechisch geschrieben, welche Sprache, so viel wir wissen, die ausschließ-

1) Als besondere Darstellung der Lehrsätze der Apokryphen (außer den biblischen die Apokryphen mit umfassenden Theologien, namentlich Bauer's, v. Ammon's und de Wette's) zu nennen Bretschneider's systematische Darstellung der Dogmatik und Moral der apokryphischen Schriften des A. T. 1. Band, die Dogmatik enthaltend. Leipzig 1805., der 2. Band, welcher die Moral kennen lehren sollte, ist nicht erschienen. Dagegen Ludw. Dankegott Cramer's systemat. Darstellung der Moral der Apokryphen des A. T. Leipz. 1814. (zuerst in den Analekt. 2. Bandes 1. u. 2. St.) und Joh. Dan. Schulze's Werk über die Bewegsgründe zur Tugend im A. T. und in den apokryphischen Büchern desselben, in Henke's Magazin 6. Bd. 1. St. S. 40. ff.

liche der ägyptisch-jüdischen Literatur war. Andere palästinischen oder chaldäischen Ursprungs sind erst dadurch Quellen für unser System geworden, daß eine alexandrinische Hand sie aus dem hebräischen oder chaldäischen Originale ins Griechische übersetzte und mehr oder weniger wissentlich und durchgreifend den alexandrinischen Vorstellungen anpaßte. Zu diesen letztern nun aber gehören keineswegs alle Apokryphen, die von der erstern Classe ausgeschieden werden müssen. Vielmehr sind auch einige palästinische, die sich jedoch eben hierdurch in die spätere Zeit stellen, in welcher die ursprüngliche Landessprache auch in ihren spätern Modificationen von der Sprache der gebildeten Welt, der griechischen, anfing verdrängt zu werden, gleich anfänglich in dieser geschrieben worden, wie Dieß wenigstens von dem Buche Judith gewiß zu sein scheint. Außerdem sind auch bisweilen die Uebersetzungen, mögen sie auch von alexandrinischen Juden herrühren, so ängstlich treu wie es scheint, oder doch mit so unscheinbarem Hervortreten des alexandrinischen Geistes dem Originale angepaßt, daß sich in ihnen keine Ausbeute für unsern Zweck finden läßt, wie Dieß ja auch bei den LXX in mehren Büchern, so um nur Eins zu nennen, in dem der Richter der Fall ist. Zu dieser Classe der Apokryphen zähle ich unter den bedeutendern namentlich das 1. Buch der Makkabäer.

Indessen ist doch auch bei denjenigen apokryphischen Büchern, bei denen Beides mit mehr oder weniger Gewißheit vorliegt, einmal, daß sie ursprünglich im semitischen Dialekte geschrieben sind und dann, daß die Uebersetzung ein alexandrinisches Gewand trage, das Urtheil, inwieweit der Geist der alexandrinischen Philosophie auf sie eingewirkt habe und folglich inwiefern sie als Quelle für diese angesehen werden können ungleich schwieriger, ja, auch weniger sicher als Dieß bei den LXX der Fall war. Denn während wir bei diesen stets das Original mit der Uebersetzung vergleichen und Jeden zu der Anerkennung nöthigen konnten, daß an dieser oder jener Stelle der Urtext nicht die alleinige, oder auch nicht die vorzüglich veranlassende Ursache zu der besondern Gestaltung der Ueber-

setzung gewesen sei, sondern andere Bestimmungsgründe vorgewaltet haben müßten, welche, wenn jene hinwiederum an die eigenthümlich-religiösen Ansichten der alexandrinischen Juden anstreiften, gar nicht zweifelhaft sein konnten, mangelt uns Dieß hier, das Buch Esra etwa abgerechnet, durchaus und läßt uns ungewiß, ob nicht die zufällige, nicht näher bekannte Gestaltung des Urtextes den Gebrauch gerade derjenigen Worte eben so zufällig herbeiführte, die wenn sie mit besonderer Absicht geschrieben und hervorgehoben wären eine alexandrinische Exegese nicht nur erlauben, sondern fordern würden. [2]) Jedoch springt in einigen Stellen auch dieser Classe von Apokryphen die alexandrinisch-religiöse Ansicht zu charakteristisch hervor, als daß wir nicht unbedingt berechtigt wären anzunehmen, hier könne der ursprüngliche Text nichts Entsprechendes aufgewiesen haben, weil sonst auch den palästinischen und babylonischen Juden eine solche philosophische Ueberzeugung und Bildung beigelegt werden müßte, wie sie anderweiten sichern Nachrichten zu Folge bis zur Mitte des zweiten Jahrh. v. Chr. ausschließlich in Aegypten und namentlich in Alexandrien herrschte.

Als dergleichen durch die bessernde Hand des Uebersetzers dem alexandrinischen Geiste mehr oder weniger nahe gebrachte,

---

2) Als Beispiele können hier eine große Anzahl Bemerkungen dienen, die in der Untersuchung über die LXX beigebracht worden sind. So mußte es jedem aufmerksamen Beobachter auffallen, wie es in der Uebersetzung des Pentateuchs durch diese LXX fortwährend vermieden wird, Gott eine Reue zuzuschreiben und stets andere griechische Worte an die Stelle der diese bezeichnenden treten. Aber es wäre unstatthaft, es als einen Beweis des Alexandrinismus einzelner übersetzter Apokryphen anzusehen, wenn sich in ihnen die Erwähnung einer solchen Reue nicht findet, ob es schon leicht möglich wäre, daß ihre Uebersetzer in ähnlicher Weise wie die LXX die Ausdrücke dafür mit andern vertauscht hätten. Könnten wir aber Dieß mit dem Originale belegen: so würde Jedermann die Feder des Alexandrinismus anerkennen müssen. Aehnlich bei Anthropomorphismen und Anthropopathien und dergl. mehr.

ursprünglich aber demselben fremde Apokryphen betrachte ich außer dem bereits genannten Buche Esra, das Buch Tobias, Jesus Sirach und Baruch, und will deßhalb, ehe wir zu den eigentlichen unter diese Schriften aufgenommenen Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie fortgehen über diese Einiges beibringen, theils um diese Ansicht zu rechtfertigen, theils um nachzuweisen, ob und inwieweit unsre Kenntniß des jüdischen Alexandrinismus durch diese Uebersetzungen bereichert werden könne.

Das apokryphische (in den Ausgaben der LXX, weil seine Geschichte früher als die des kanonischen Esra mit der Regierungszeit des Josias anfängt, das erste, in der Vulgate, weil es dem kanonischen Esra und dem Buche Nehemia, diesem als zweiten, meist nachsteht gewöhnlich das 3. genannte) Buch Esra ist nach den Untersuchungen Trendelenburg's,[3]) die Eichhorn billigend in seine Einleitung in die Apokryphen[4]) aufnahm, seinem wesentlichen Inhalte nach, abgesehen nämlich von dem größern Zusatze III. — V. 6., dessen Quellen man nicht kennt, als eine überarbeitete Uebersetzung und eine aus dem Nehemia und dem 2. Buche der Chronik compilirte Erweiterung des hebräischen kanonischen Esra erschienen. Ich muß gestehen, daß ich diese Ansicht nicht theile; denn vorerst läßt sich, wie de Wette,[5]) ob er schon den Resultaten Trendelenburg's beitritt richtig bemerkt, ein Zweck einer solchen charakterlosen Compilation nicht entdecken, was, wenn ich nicht irre, schon das Zugeständniß der innern Unwahrscheinlichkeit einer solchen in sich schließt, und dann möchte man auch bei näherer Betrachtung des Buchs fast geneigt werden, es als ein die genannten Stücke umfassendes

3) In Eichhorn's allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur Th. 1. S 178. ff.

4) S. 335. ff

5) Einleitung in das A. T. und die Apokryphen (4. Aufl. 1833.) S. 370.

Fragment [6]) einer andern gleichfalls ägyptischen Uebersetzung des A. T. anzusehen, die anfänglich mehre, vielleicht alle Bücher desselben umfaßte [7]) und sie in reinerer Sprache, gewandte-

---

6) Das Fragmentarische des Stücks läßt sich überhaupt gar nicht verkennen; ist auch von Michaelis (Anmerk. zu Esra Th. 12. S. 45. f. teutschen Uebersetzung), Trendelenburg, Eichhorn und de Wette a. d. a. O. anerkannt und erwiesen worden. Vergl. vorzüglich Eichhorn's Einleitung in die Apokryphen S. 344. ff.

7) In dem Codex, aus welchem diese Uebersetzung gefertigt wurde, folgten, wie es scheint, das 2. Buch der Chronik, das kanonische Buch Esra und der Nehemia auf einander. So erklärt es sich wenigstens wie das 1. Kap. des apokryphischen Esra die Schlußkapitel (das 35. und 36.) des 2. Buchs der Chronik, die folgenden den kanonischen Esra, ein Theil des letzten (V. 37.—64.) Einiges aus dem Nehemia VII. 73. ff. umfassen konnte. Die besonders unterscheidenden Ueberschriften dieser Bücher fielen, da sie hinter einander geschrieben wurden, hinweg, die Bücher verschmolzen zusammen und wurden, nachdem sich, durch welchen Zufall es immer geschehen sein mochte, dieß Fragment ausgeschieden hatte und als besonderes Buch angesehen war, mit einigen wenigen zur Festhaltung solcher Ansicht ganz unumgänglichen Veränderungen versehen. Daß nun in der That die Anordnung, nach welcher das Buch Esra auf das 2. Buch der Chronik folgte, eine sehr alte sei (so wenig Dieß anerkannt sein mag), scheint auch daraus hervorzugehen, daß die Schlußworte der Chronik (2. XXXVI. V. 22. 23.) auch im hebräischen Urtexte mit den Anfangsworten des hebräischen Esra (I. 1.—3.) mit einziger Ausnahme der wirklichen Variante יהוה und יהוד im 23. u. 3. Verse, völlig identisch sind, wonach wir denn auch, da der im apokryphischen Esra (II. 1.) noch hinzutritt, 3 griechische Texte dieser Verse haben. Dieselben liegen aber jedenfalls eben so sehr außer dem Zwecke des Chronisten, als sie im Esra nöthig sind; daß sie also diesem eigenthümlich angehören, ist wol keinem Zweifel unterworfen. Anzunehmen, daß sie von einem Spätern aus dem Esra zur Chronik hinzugeschrieben seien, der dann vielleicht auf die Erfüllung des Prophetenspruchs des Jeremias hätte hinweisen wollen, daß nämlich die Juden wirklich einmal zurückgekehrt wären, hat theils wegen des Glossems an sich einige Schwierigkeit, theils wäre es auch gar nicht abzusehen, warum

rem Ausdrucke [8]) und zum Theil treuer [9]) wiedergab, als die LXX, aber in der Folgezeit theils durch absichtliche Verän-

---

der Glossator mitten im Satze abgebrochen hätte; denn daß dieser noch nicht vollendet sei geht aus einer Vergleichung mit dem Esra klar hervor. Am leichtesten erklärlich scheint mir eine solche wirkliche Wiederholung in Verbindung mit dem willkührlichen Abbrechen der Stelle, wenn man annimmt, daß diese Bücher ursprünglich auf einander folgten, hinter einander fortgeschrieben und dann einmal irrig getrennt wurden.

8) Beides ist durchgängig zu bemerken. Ich will, weil die Untersuchung über das Sprachverhältniß des apokryphischen Esra zu den in den LXX ihm entsprechenden Stellen des A. T. auch von Trendelenburg, der mehr das Sachverhältniß im Auge hatte, noch keineswegs hinreichend durchforscht ist hierzu nur einige auffallende Beispiele geben:

Apokryphischer Esra:	LXX:
I. 11.: καὶ ὤπτησαν τὸ πάσχα πυρὶ ὡς καθήκει καὶ τὰς θυσίας ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ λέβησι μετ' εὐωδίας καὶ ἀπήνεγκαν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ λαοῦ.	2. Chron. XXXV. 13.: κ. ὤ. τ. φασὲκ ἐν πυρὶ κατὰ τὴν κρίσιν (כמשפט) καὶ τὰ ἅγια (הקדשים) ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ ἐν τοῖς λέβησι καὶ εὐωδώθη (Dieß entsprechend dem Hebräischen: בשלו בסירות ובדודים ובצלחות) καὶ ἔδραμον (ויריצו) πρὸς πάντας τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ.
I. 15.: καὶ οἱ θυρωροὶ ἐφ' ἑκάστου πυλῶνος κ. τ. λ.	2. Chron. XXXV. 15.: καὶ οἱ πυλωροὶ πύλης καὶ πύλης κ. τ. λ.

und dergleichen sehr viele.

9) In den ersten Kapiteln, oder dem Wiedergeben der letzten der Chronik, steht der apokryphische Esra in sehr bedeutendem Vortheile gegen die LXX, wenn beide mit dem Urtexte zusammengehalten werden, indem er mehre zum Theil längere Stellen, die die LXX gegen das Hebräische beifügen, nicht hat (vergl. 2. Chron. XXXVI. 2. 4. 5. mit dem apokryph. Esra I. 33. 36. 37. u. viele andere). Doch tritt er vom 2. Kapitel, namentlich von dessen 15. V. an in entschiedenen und beträchtlichen Nachtheil gegen die LXX, und zwar auf solche Weise, die auch auf eine verschiedene Recension des Urtextes schließen läßt. So stimmen die Zahlen des apokryphischen Buchs V. 9. ff. öfter nicht zu denen des Originals und der LXX II. 4. ff. Vergl. auch das Verhältniß des apokryph. Esra II. 15. ff. zu dem Ori-

derungen und Zusätze,[10]) theils durch zufällig ungünstige Verhältnisse,[11]) welche beide wie bekannt auch auf die LXX viel-

---

ginal und LXX IV. 7. ff. Von den beiden bedeutendsten Abweichungen s. die beiden folgenden Noten.

10) Ein bedeutender, offenbar absichtlicher Zusatz findet sich in dem apokryph. Buche III. — V. 6. über den Streit der Leibwächter des Darius. Dieser Zusatz scheint auf ganz gleiche Weise zu beurtheilen als die ähnlichen Zusätze im griechischen Daniel, in der Esther und in den Büchern der Chronik. Was bisher das Urtheil irrte und das apokryphische Buch Esra wegen dieses Zusatzes als besonderes Buch erscheinen ließ, für welches man einen selbstständigen und andern Zweck aufsuchen müsse, als das Buch Esra an sich habe, ist Dieß, daß dieser Zusatz uns nur in dieser anderweiten Uebersetzung und nicht in den LXX aufbehalten ist. Wie der Verfasser des Gebets der 3 Männer im Feuer, der die Geschichte Dan. III. 23. zu kurz abgerissen glaubte und es angemessen fand, die Gesinnungen derselben, die sie während der Zeit, in welcher sie ihre Rettung fühlten, gehabt haben müßten, in dem Gebete auszusprechen und von einem Andern das Gebet des Manasse nach 2. Chron. XXXIII. 13. eingeschaltet ward: so glaubte ein Dritter, daß es auch im Esra näher erklärt werden müsse, warum Darius den Wiederaufbau des Tempels erlaubt habe und fügte diese Erzählung, sei es nun aus traditionalen oder andern Quellen bei.

11) Daß jedenfalls auch äußere ungünstige Verhältnisse dem Buche seinen räthselhaften Charakter aufgeprägt haben, geht klar aus der anderweiten bedeutenden Verschiedenheit des apokryphischen und kanonischen Esra hervor, nach welcher was in diesem IV. 7. ff. aufbehalten ist, in jenen ungleich früher II. 15. ff. steht. Diese Versetzung kann von dem Uebersetzer, dem wir das sogenannte apokryph. Buch Esra verdanken, nicht herrühren, wenn wir ihn nicht als unsinnig denken sollen, welches doch gewiß allemal die letzte Voraussetzung und hier um so weniger anzunehmen ist, da der Verfasser sonst klare Beweise nicht ganz geringer Bildung und Fertigkeit an die Hand gibt. Im 2. Kapitel wird berichtet, daß Kyrus den Tempelbau erlaubt und unterstützt, dagegen durch die Umwohnenden der Befehl des Artaxerxes ausgewirkt worden sei, denselben zu unterlassen. Nachdem nun aber Darius durch die Weisheit des Serubabel bewogen ward, diesem seine Bitte zu gewähren, das Haus des Herrn zu vollenden (III. — V.), wollen die Umwohnenden an dem Baue des Tem-

ursprünglich aber demselben fremde Apokryphen betrachte ich außer dem bereits genannten Buche Esra, das Buch Tobias, Jesus Sirach und Baruch, und will deßhalb, ehe wir zu den eigentlichen unter diese Schriften aufgenommenen Quellen der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie fortgehen über diese Einiges beibringen, theils um diese Ansicht zu rechtfertigen, theils um nachzuweisen, ob und inwieweit unsre Kenntniß des jüdischen Alexandrinismus durch diese Uebersetzungen bereichert werden könne.

Das apokryphische (in den Ausgaben der LXX, weil seine Geschichte früher als die des kanonischen Esra mit der Regierungszeit des Josias anfängt, das erste, in der Vulgate, weil es dem kanonischen Esra und dem Buche Nehemia, diesem als zweiten, meist nachsteht gewöhnlich das 3. genannte) Buch Esra ist nach den Untersuchungen Trendelenburg's,[3]) die Eichhorn billigend in seine Einleitung in die Apokryphen [4]) aufnahm, seinem wesentlichen Inhalte nach, abgesehen nämlich von dem größern Zusatze III. — V. 6., dessen Quellen man nicht kennt, als eine überarbeitete Uebersetzung und eine aus dem Nehemia und dem 2. Buche der Chronik compilirte Erweiterung des hebräischen kanonischen Esra erschienen. Ich muß gestehen, daß ich diese Ansicht nicht theile; denn vorerst läßt sich, wie de Wette, [5]) ob er schon den Resultaten Trendelenburg's beitritt richtig bemerkt, ein Zweck einer solchen charakterlosen Compilation nicht entdecken, was, wenn ich nicht irre, schon das Zugeständniß der innern Unwahrscheinlichkeit einer solchen in sich schließt, und dann möchte man auch bei näherer Betrachtung des Buchs fast geneigt werden, es als ein die genannten Stücke umfassendes

3) In Eichhorn's allgemeiner Bibliothek der biblischen Literatur Th. 1. S 178. ff.

4) S. 335. ff

5) Einleitung in das A. T. und die Apokryphen (4. Aufl. 1833.) S. 370.

Fragment [6]) einer andern gleichfalls ägyptischen Uebersetzung des A. T. anzusehen, die anfänglich mehre, vielleicht alle Bücher desselben umfaßte [7]) und sie in reinerer Sprache, gewandte-

6) Das Fragmentarische des Stücks läßt sich überhaupt gar nicht verkennen; ist auch von Michaelis (Anmerk. zu Esra Th. 12. S. 45. f. teutschen Uebersetzung), Trendelenburg, Eichhorn und de Wette a. d. a. O. anerkannt und erwiesen worden. Vergl. vorzüglich Eichhorn's Einleitung in die Apokryphen S. 344. ff.

7) In dem Codex, aus welchem diese Uebersetzung gefertigt wurde, folgten, wie es scheint, das 2. Buch der Chronik, das kanonische Buch Esra und der Nehemia auf einander. So erklärt es sich wenigstens wie das 1. Kap. des apokryphischen Esra die Schlußkapitel (das 35. und 36.) des 2. Buchs der Chronik, die folgenden den kanonischen Esra, ein Theil des letzten (V. 37.—54.) Einiges aus dem Nehemia VII. 73. ff. umfassen konnte. Die besonders unterscheidenden Ueberschriften dieser Bücher fielen, da sie hinter einander geschrieben wurden, hinweg, die Bücher verschmolzen zusammen und wurden, nachdem sich, durch welchen Zufall es immer geschehen sein mochte, dieß Fragment ausgeschieden hatte und als besonderes Buch angesehen war, mit einigen wenigen zur Festhaltung solcher Ansicht ganz unumgänglichen Veränderungen versehen. Daß nun in der That die Anordnung, nach welcher das Buch Esra auf das 2. Buch der Chronik folgte, eine sehr alte sei (so wenig Dieß anerkannt sein mag), scheint auch daraus hervorzugehen, daß die Schlußworte der Chronik (2. XXXVI. V. 22. 23.) auch im hebräischen Urtexte mit den Anfangsworten des hebräischen Esra (I. 1.—3.) mit einziger Ausnahme der wirklichen Variante יהי und יהוה im 23. u. 3. Verse, völlig identisch sind, wonach wir denn auch, da der im apokryphischen Esra (II. 1.) noch hinzutritt, 3 griechische Texte dieser Verse haben. Dieselben liegen aber jedenfalls eben so sehr außer dem Zwecke des Chronisten, als sie im Esra nöthig sind; daß sie also diesem eigenthümlich angehören, ist wol keinem Zweifel unterworfen. Anzunehmen, daß sie von einem Spätern aus dem Esra zur Chronik hinzugeschrieben seien, der dann vielleicht auf die Erfüllung des Prophetenspruchs des Jeremias hätte hinweisen wollen, daß nämlich die Juden wirklich einmal zurückgekehrt wären, hat theils wegen des Glossems an sich einige Schwierigkeit, theils wäre es auch gar nicht abzusehen, warum

rem Ausdrucke [8]) und zum Theil treuer [9]) wiedergab, als die LXX, aber in der Folgezeit theils durch absichtliche Verän-

---

der Glossator mitten im Satze abgebrochen hätte; denn daß dieser noch nicht vollendet sei geht aus einer Vergleichung mit dem Esra klar hervor. Am leichtesten erklärlich scheint mir eine solche wirkliche Wiederholung in Verbindung mit dem willkührlichen Abbrechen der Stelle, wenn man annimmt, daß diese Bücher ursprünglich auf einander folgten, hinter einander fortgeschrieben und dann einmal irrig getrennt wurden.

8) Beides ist durchgängig zu bemerken. Ich will, weil die Untersuchung über das Sprachverhältniß des apokryphischen Esra zu den in den LXX ihm entsprechenden Stellen des A. T. auch von Trendelenburg, der mehr das Sachverhältniß im Auge hatte, noch keineswegs hinreichend durchforscht ist hierzu nur einige auffallende Beispiele geben:

Apokryphischer Esra:	LXX:
I. 11.: *καὶ ὤπτησαν τὸ πάσχα πυρὶ ὡς καθήκει καὶ τὰς θυσίας ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ λέβησι μετ' εὐωδίας καὶ ἀπήνεγκαν πᾶσι τοῖς ἐκ τοῦ λαοῦ.*	2. Chron. XXXV. 13.: *κ. ὤ. τ. φασὲκ ἐν πυρὶ κατὰ τὴν κρίσιν* (כמשפט) *καὶ τὰ ἅγια* (הקדשים) *ἥψησαν ἐν τοῖς χαλκείοις καὶ ἐν τοῖς λέβησι καὶ εὐωδώθη* (Dieß entsprechend dem Hebräischen: בשלו בסירות ובדודים ובצלחות) *καὶ ἔδραμον* (ויריצו) *πρὸς πάντας τοὺς υἱοὺς τοῦ λαοῦ.*
I. 15.: *καὶ οἱ θυρωροὶ ἐφ' ἑκάστου πυλῶνος κ. τ. λ.*	2. Chron. XXXV. 15.: *καὶ οἱ πυλωροὶ πύλης καὶ πύλης κ. τ. λ.*

und dergleichen sehr viele.

9) In den ersten Kapiteln, oder dem Wiedergeben der letzten der Chronik, steht der apokryphische Esra in sehr bedeutendem Vortheile gegen die LXX, wenn beide mit dem Urtexte zusammengehalten werden, indem er mehre zum Theil längere Stellen, die die LXX gegen das Hebräische beifügen, nicht hat (vergl. 2. Chron. XXXVI. 2. 4. 5. mit dem apokryph. Esra I. 33. 36. 37. u. viele andere). Doch tritt er vom 2. Kapitel, namentlich von dessen 15. V. an in entschiedenen und beträchtlichen Nachtheil gegen die LXX, und zwar auf solche Weise, die auch auf eine verschiedene Recension des Urtextes schließen läßt. So stimmen die Zahlen des apokryphischen Buchs V. 9. ff. öfter nicht zu denen des Originals und der LXX II. 4. ff. Vergl. auch das Verhältniß des apokryph. Esra II. 15. ff. zu dem Ori-

derungen und Zusätze, [10]) theils durch zufällig ungünstige Verhältnisse, [11]) welche beide wie bekannt auch auf die LXX viel-

---

ginal und LXX IV. 7. ff. Von den beiden bedeutendsten Abweichungen s. die beiden folgenden Noten.

10) Ein bedeutender, offenbar absichtlicher Zusatz findet sich in dem apokryph. Buche III. — V. 6. über den Streit der Leibwächter des Darius. Dieser Zusatz scheint auf ganz gleiche Weise zu beurtheilen als die ähnlichen Zusätze im griechischen Daniel, in der Esther und in den Büchern der Chronik. Was bisher das Urtheil irrte und das apokryphische Buch Esra wegen dieses Zusatzes als besonderes Buch erscheinen ließ, für welches man einen selbstständigen und andern Zweck aufsuchen müsse, als das Buch Esra an sich habe, ist Dieß, daß dieser Zusatz uns nur in dieser anderweiten Uebersetzung und nicht in den LXX aufbehalten ist. Wie der Verfasser des Gebets der 3 Männer im Feuer, der die Geschichte Dan. III. 23. zu kurz abgerissen glaubte und es angemessen fand, die Gesinnungen derselben, die sie während der Zeit, in welcher sie ihre Rettung fühlten, gehabt haben müßten, in dem Gebete auszusprechen und von einem Andern das Gebet des Manasse nach 2. Chron. XXXIII. 13. eingeschaltet ward: so glaubte ein Dritter, daß es auch im Esra näher erklärt werden müsse, warum Darius den Wiederaufbau des Tempels erlaubt habe und fügte diese Erzählung, sei es nun aus traditionalen oder andern Quellen bei.

11) Daß jedenfalls auch äußere ungünstige Verhältnisse dem Buche seinen räthselhaften Charakter aufgeprägt haben, geht klar aus der anderweiten bedeutenden Verschiedenheit des apokryphischen und kanonischen Esra hervor, nach welcher was in diesem IV. 7. ff. aufbehalten ist, in jenen ungleich früher II. 15. ff. steht. Diese Versetzung kann von dem Uebersetzer, dem wir das sogenannte apokryph. Buch Esra verdanken, nicht herrühren, wenn wir ihn nicht als unsinnig denken sollen, welches doch gewiß allemal die letzte Voraussetzung und hier um so weniger anzunehmen ist, da der Verfasser sonst klare Beweise nicht ganz geringer Bildung und Fertigkeit an die Hand gibt. Im 2. Kapitel wird berichtet, daß Kyrus den Tempelbau erlaubt und unterstützt, dagegen durch die Umwohnenden der Befehl des Artaxerxes ausgewirkt worden sei, denselben zu unterlassen. Nachdem nun aber Darius durch die Weisheit des Serubabel bewogen ward, diesem seine Bitte zu gewähren, das Haus des Herrn zu vollenden (III. — V.), wollen die Umwohnenden an dem Baue des Tem-

fach ihren Einfluß äußerten und von einer Ueberſetzung, die nicht durch öffentlichen Gebrauch geheiligt und fixirt war, noch weniger abgehalten werden konnten, in den völlig ordnungs- und zweckloſen Zuſtand verſetzt worden iſt, in welchem ſie uns jetzt vorliegt, zumal da wir nur ein Stück von ihr beſitzen.

Indeſſen mag es nun mit dem Entſtehen dieſes griechiſchen Buches zugegangen ſein, wie es will: ſo viel iſt gewiß, daß der Urheber deſſelben eingeweiht war in die Myſterien der alexandriniſchen Juden. Die ihm eigenthümlichſten Stellen, namentlich der größere Zuſatz, die Rede des Serubabel, enthalten die überzeugendſten Beweiſe hierzu, aber auch die übrigen nur überſetzten Stücke athmen dieſen Geiſt, wie wir gerade bei ihnen ſicherer als bei den übrigen Apokryphen dieſer Claſſe, ja, ſelbſt als bei den **LXX** darthun können, weil wir nicht nur das hebräiſche Original, ſondern auch die griechiſche Ueberſetzung der **LXX** von denſelben vor uns haben.

Auffallend iſt vorerſt der oft wiederholte Gebrauch der Bezeichnung Gottes durch ὁ ὕψιστος und zwar da, wo im Urtexte die veranlaſſende Urſache hierzu nicht vorliegt. Hierher gehören die Worte des Kyrus **II.** 3.: ἐμὲ ἀνέδειξε βασιλέα τῆς οἰκουμένης ὁ κύριος τοῦ Ἰσραὴλ, κύριος ὁ ὕψιστος. In beiden hebräiſchen Texten, die wir von der Stelle haben 2. Chron. **XXXVI.** 23. und Eſra **I.** 2. ſteht יהוה אלהי השמים, in den beiden dieſe wiedergebenden griechiſchen der **LXX** wörtlich κύριος ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ. Zu vergleichen ſind hiermit die Stellen **VI.** 30. **VIII.** 19. 21. An keiner dieſer erſcheint an den entſprechenden O. Eſra **VI.** 10. **VII.** 21. 23.

---

pels Theil nehmen, wogegen ſich die Juden darauf berufen, nicht daß Darius, ſondern daß Kyrus ihnen den Bau überlaſſen habe, ja, wobei ſelbſt (V. 70.) beigefügt iſt, daß der Tempelbau hierdurch nichts deſto weniger während der Lebenszeit des Kyrus bis zum 2. Jahre des Darius gehemmt worden ſei und woran ſich endlich in gleich läſtiger Weiſe das Folgende anſchließt. Dieſe Schwierigkeiten ſchwinden bei der umgeänderten Stellung. Sollte es nun noch wol glaublich ſein, daß irgend Jemand dieſe Umſtellung abſichtlich unternommen habe?

im Urtexte עליון oder in den LXX ὕψιστος. [12]) Wir müssen uns hierbei an die schon oben besprochene Ansicht unsrer Alexandriner erinnern, die sie mit dem Heidenthume und dessen Studien etwas aussöhnte, [13]) nach welcher ihr Gott der höchste und vollkommenste, der namen- und eigenschaftslose war, welchem die übrigen alle als dienende Kräfte unterworfen wären, wenn sie schon von den Heiden verkannt als die höchsten Götter angesehen und verehrt wurden. Sehr angemessen bedient sich unser Verfasser dieses Ausdrucks, ihn vorzüglich hervorhebend, nur dann, wann Ausländer von dem Gotte der Israeliten mit Verehrung redend eingeführt werden. Denn während die Erdichtung klar hervorgetreten wäre, wenn die offenkundigen Verehrer anderer Götter von dem Judengotte als von ihrem Nationalgotte gesprochen hätten, lag doch nichts Widersprechendes darin, daß sie Den als den höchsten Gott anerkannten, welchen sie auch in ihren Göttern verehren sollten. [14])

Ein nur schwankendes Urtheil aber glaub' ich kann man über die Worte I. 48. f. fällen. Sie lauten: καὶ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τῶν πατέρων αὐτῶν διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ μετακαλέσαι αὐτούς — — — αὐτοὶ δὲ ἐμυκτήρισαν ἐν τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ καὶ ἡ ἡμέρα ἐλάλησε κύριος ἦσαν ἐκπαίζοντες τοὺς προφήτας αὐτοῦ κ. τ. λ. Es kann nicht fehlen, der Engel muß auffallen, der mit dem Artikel als ein bekannter eingeführt, den Anspruch auf eine vorzügliche Würde unter den Engeln macht und so leicht auf den Engel, der vorzugsweise so genannt werden möchte, auf den Logos [15]) hinleitet. Auch

12) Auch IX. 46. wird er von Esra so genannt, doch fand sich hier auch bereits im Urtexte Nehem. VIII. 6. einige nähere Veranlassung dazu vor. Gott wird daselbst יהוה האלהים הגדול genannt, welche Worte die LXX freilich noch wörtlicher durch κύριος ὁ θεὸς ὁ μέγας wiedergeben.

13) S. oben S. 64. ff.

14) Vielmehr entwickelte sich ja diese Ansicht in dem spätern heidnischen Neuplatonismus wirklich.

15) Als Erzengel, oder ältester Engel s. Abth. 1. S. 259. Note 259.

den göttlichen, gütig und mächtig bildenden Einfluß: nämlich war überhaupt gar Nichts, was nur immer eine intelligente Form an sich trug. Jede einzelne derselben war eine Aeußerung oder richtiger ein Wiederschein des allgemeinen Göttlichen, welches Alles durchdrang, damit es werde und weise werde. Mithin war aber auch eigentlich gar nichts in Wahrheit Vorhandenes, was sich nur immer als Einzelnes darstellte. Das Einzelne als Einzelnes war die Hülle des in ihm ruhenden oder wirkenden Göttlichen. Das Göttliche allein war die ewig seiende und wirkende Wahrheit; denn hier streifte, wie wir sahen, [18]) in natürlichen Grenzen der alexandrinisch-logikalische Pantheismus an den Idealismus an. Darum erschien die ἀλήθεια als Theilkraft des göttlichen Gott und Welt verknüpfenden Logos; denn ein Typus dieses war ja die δήλωσις und ἀλήθεια im Brustschilde des hohen Priesters und unter den begleitenden Kräften des göttlichen Wesens wird die ἀλήθεια nicht vergessen. [19]) Sie ist es erst, welche alles Geschaffene wirklich macht, deren Herrlichkeit also Himmel und Erde loben, in denen an sich nichts Wahres, noch Wesenhaftes ohne sie ist.

Ehe wir unsern Esra verlassen sei es nur noch mit wenigen Worten bemerkt, daß wahrscheinlich auch die Differenz der Stelle I. 26. von dem Urtexte und der Uebersetzung der LXX in 2. Chron. XXXV. 22. dem alexandrinischen Genius ihren Ursprung verdankt, der von den heil. Schriftstellern nicht gesagt wissen wollte, Gott habe durch den Mund des Pharao

18) S. Abth. 1. S. 276. ff.

19) S. daselbst S. 279. f. besond. Note 302. Es ist hierbei nicht außer Acht zu lassen, daß unser Uebersetzer die אורים ותמים gerade so wie die LXX des Pentateuchs und Philo durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια wiedergibt (vergl. V. 40.), an welche Uebersetzung sich, wie wir in den Untersuchungen über den philon. Lehrbegriff und die LXX sahen, sich der Typus als Logos, wenn nicht ursprünglich und nothwendig, doch leicht und oft anschloß, s. oben S. 57. Note 94. Die LXX übersetzen hier (Esra II. 63.) τὰ φωτίζοντα καὶ τὰ τέλεια.

Nacho gesprochen und Dieß deßhalb auf den Jeremias übertrug. Die Worte unsers Uebersetzers lauten: οὐ προσέχων (Ἰωσίας) ῥήμασιν Ἱερεμίου προφήτου ἐκ στόματος κυρίου, die Worte der LXX dem Hebräischen entsprechend: καὶ οὐκ ἤκουσε τῶν λόγων Νεχαὼ διὰ στόματος θεοῦ.

Ueber das Buch Tobiä werden einige Worte für unsern Zweck hinreichen. Ursprünglich alexandrinisch ist es, so viel sich wenigstens aus innern Gründen ergibt, nicht; denn von 7 heiligen Engeln, welche die Gebete der Frommen vor das Angesicht Gottes bringen (XII. 15.), von bösen Engeln (III. 8. VI. 8.), von dem alle Schuld tilgenden Werthe des Almosen (IV. 9. ff.), von einem Reiche des Lichts und der Finsterniß, als Orte der Seligkeit und des Unglücks (IV. 10. XIV. 10.) weiß die alexandrinische Philosophie nicht sowol, als die chaldäische und palästinische. Daneben kommen nun zwar einige Anklänge an Alexandrinismus zum Vorschein, so kehrt auch bei Tobias der Name Gottes ὁ ὕψιστος öfters wieder (z. B. I. 4. 12. u. ö.) und es wäre mithin an sich wol möglich, daß dieß Buch aus einem chaldäischen Originale durch die Feder eines Alexandriners in das Griechische übergewandert wäre. Indeß ist freilich ein solches chaldäisches Original durch das Zeugniß des Hieronymus [20]) gegen das des Origenes [21]) nur schlecht verbürgt. [22]) Das Wahr-

20) Der dieß Buch auf Verlangen seiner Freunde aus dem chaldäischen Texte ins Lateinische übersetzte. Er scheint jenen freilich zum Originale zu machen, wenn er in dem Briefe ad Chromat. et Heliod. Tom. I. edit. Martian. p. 1158. sagt: Exigitis enim, ut librum chaldaeo sermone conscriptum ad latinum stylum traham, rell.

21) Epistola ad Afric. p. 26. berichtet nämlich, daß auch die Juden das Buch nicht hebräisch besäßen. Indeß schließt Dieß freilich die Möglichkeit nicht aus, daß diese es erst verlohren hätten.

22) Doch nimmt Calmet ein solches in seinen Dissertationen an, vergl. T. I. p. 269. der von Mansi besorgten lateinischen Uebersetzung derselben (Luc. 1729.). Zunz (a. a. O. S. 125.) ist schwankend. De Wette Einleit. S. 384. stimmt für ein hebräisches Original.

in einen trüben Hintergrund trat, ruft er XVII. 27. ff. aus: „Wer wird den Höchsten loben im Schattenreiche? — — bei den Todten hat es ein Ende genommen, Gott zu preisen; sie sind nicht mehr. — So lange du lebst und gesund bist lobe den Herrn, weil seine Barmherzigkeit groß ist und seine Langmuth bei Denen, die sich zu ihm bekehren; denn nicht Alles ist dem Menschen verliehen und nicht unsterblich ist des Menschen Sohn. Was ist leuchtender als die Sonne? und doch verfinstert auch sie sich.“ [27]) Und deßhalb bemüht er sich in vergeblichem Streben jedoch das Aufgegebene zu ersetzen, den Nachruf des Todten mächtig hervorzuheben. [28]) In ihm lebt der Gestorbene fort. „Kümmere dich ernstlich“, spricht er XLI. 12., „um deinen Namen; denn er bleibt dir, sicherer als tausend große Schätze Goldes. Die Zahl der Tage eines guten Lebens und ein guter Name dauern in alle Zeit. Es gibt Einige,“ fügt er etwas später (XLIV. 8. ff.) bei, „die einen Namen hinterlassen haben, daß man ihr Lob verkündigen kann. Anderer erinnert man sich nicht mehr und sie sind untergegangen, als wären sie nie vorhanden gewesen und sind geworden gleich Denen, die niemals waren und ihre Kinder mit ihnen. Sind nun nicht Diejenigen Männer des (göttlichen) Erbarmens, deren gerechte Handlungen nicht vergessen sind und deren Ruhm nicht schwindet? Ihr Leib ist in Frieden begraben, aber ihr Name lebt in den Geschlechtern.“ Wie so ganz anders, wie so viel tiefer und würdiger sprechen die Alexandriner von dem irdischen Abscheiden der Menschen. Der Tod öffnete ihnen

27) Aehnlich XXII. 11.: *ἐπὶ νεκρῷ κλαῦσον, φῶς, καὶ ἐπὶ μωρῷ κλαῦσον, ἐξέλιπε γὰρ σύνεσις· ἤδιον κλαῦσον ἐπὶ νεκρῷ ὅτι ἀνεπαύσατο, τοῦ δὲ μωροῦ ὑπὲρ θάνατον ἡ ζωὴ πονηρά.*

28) Das Zusammenstellen der Unsterblichkeit mit der Fortdauer im Nachruhme lag allerdings nahe und kommt auch sonst vor. Vergl. Sap. Sal. IV. 1.: *κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς, ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις.* Doch Dieß freilich nicht so, als ob der Verf. der Sapient. Sal. keine andere Unsterblichkeit gekannt hätte.

ihnen den Eintritt in eine Welt, in welcher die Tugend, die sie einmal für die einzig wahre anerkannt hatten, einzig auszuführen stand; er sprengte den schmutzigen Kerker, der den göttlichen Geist an die irdische Hülle fesselte, ihn zum Umgange mit dem Irdischen, d. i. zur Unvollkommenheit nöthigte und obenein noch leicht zu leidenschaftlichem Genusse desselben verleitete, oder zur Sünde. Das Leben sollte Vorbereitung zum Tode sein, der Tod die Palme des Lebens reichen. [29])

Zu diesen palästinischen Dogmen in dem Buche unsers Verfassers rechne ich ferner die ungescheute Ableitung auch des Bösen vom göttlichen Wesen. Die Alexandriner sind hierin äußerst vorsichtig und versäumen es kaum irgendwo beizufügen, daß dieß Böse eigentlich nicht von Gott geübt sei, sondern von dessen untergeordneten Kräften und zum Heile der Menschen vollbracht werde. Ich zweifle darum sehr, ob man analoge Stellen aus den Alexandrinern zu den 2 finden möchte, die ich hier ausheben will. So sagt er XI. 14. schlechthin: „Gutes und Böses, Leben und Tod, Armuth und Reichthum kommt von dem Herrn". Und stärker noch ist die andere bald darauf folgende (XII. 5. f.), wo Jesus der Siracide abmahnend ausruft: (Unterstütze den Gottlosen nicht) „damit er nicht dadurch mächtiger werde als du und du doppeltes Uebel findest durch alles das Gute, was du ihm erwiesen hast, wie ja auch der Höchste die Sünder haßt und den Gottlosen ihre Strafe ertheilt".

Zu diesen Zeugnissen für den palästinisch-dogmatischen Inhalt unsers Buches will ich noch ein drittes beifügen, welches vielleicht Mehren [30]) unerwartet sein wird, gewiß aber

29) Vergl. oben Abth. 1. S. 330. ff.

30) Doch Bretschneider'n nicht, s. Dogmat. der Apokryph. S. 228. ff. und Excurs 3. zu seiner Ausgabe des Sirach. Es ist jedoch demselben in Dem nicht Recht zu geben, was er S. 231. bemerkt, daß die Worte I. 1.: πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα, welche man auch öfter als Beleg für die Hypostasirung angesehen hat, einen sichern Be-

Gfrörer'n, der hieraus den entscheidendsten Grund für den Alexandrinismus desselben entnehmen zu können meint, nämlich die Art und Weise wie der Verfasser im 24. Kap. von der schöpferischen Weisheit spricht: [31]) Ich bin überzeugt, daß ein Alexandriner seinen Aussprüchen über dieselbe ein ganz anderes Gewand würde gegeben haben. Er würde sie vielmehr als besondere selbstständig-wesentliche Substanz haben erscheinen lassen, was in der erwähnten Darstellung der Fall nicht ist.

Ehe ich zu der ins Einzelne gehenden Untersuchung mich wende, will ich eine Bemerkung vorausschicken, die namentlich oft bei der Untersuchung, ob sich eine philosophische Richtung in irgend einem streitigen Monumente vorfinde, übersehen worden ist und deren Nicht-Beachtung auch die Darstellung des Alexandrinismus, in welcher gerade diese Untersuchungen häufig wiederkehren müssen, besonders verwirrt hat. Es sind nämlich in solchem Falle immer die 3 Fragen wohl zu unterscheiden, ob die streitigen Worte bei ihrer Erklärung diese Rich-

---

weis des Gegentheils enthalten, indem, man möge πᾶσα σ. übersetzen alle, oder die höchste Weisheit es immer unbegreiflich bleibe, wie dieser Ausdruck vom Verf. habe gebraucht werden können, wenn sie ihm ein ὑφιστάμενον war. Dieß πᾶσα würde nicht die mindeste Schwierigkeit geben, vielmehr würde es durch Allweisheit zu übersetzen und hierbei an die göttliche oder personificirte Idee derselben zu denken sein, an der alle übrigen Gegenstände, insofern sie weise seien, Theil hätten. Vergl. die σοφία als πᾶν φῶς im Aristobulus (oben S. 104.) und den philon. Lehrbegriff Abth. 1. S. 256. Note 253.

31) Gfrörer's (a. a. O. II. S. 36.) Urtheil über das 24. Kap. kommt darauf hinaus, daß zwei verschiedene Ideenkreise in demselben vorlägen, indem der erste Theil v. 1.—21. vollkommen alexandrinisch über die Weisheit rede, während der 2. Theil dem hergebrachten Glauben der Hebräer entspräche. Er glaubt, daß Jesus der Sirac. dieses Kap. aus dem Werke eines uns unbekannten wahrscheinlich in Aegypten lebenden Juden entlehnt habe, der die Sätze der höhern alexandrin. Theosophie mit dem althergebrachten Glauben auf seine Weise zu vereinigen gestrebt habe.

tung fordern, oder erlauben, oder gar ausschließen. Nichts ist häufiger als daß man von dem Mittlern auf das Erstere schließt und zwar dann auch nicht mit Unrecht, wenn anderweite Umstände die Verknüpfung der bestimmten philosophischen Richtung mit den zu erklärenden Aussprüchen bereits anempfehlen; aber man hat zuweilen auch da, wo nur einige Worte eine Erklärung von jener Philosophie zu erwarten scheinen, aus übelangebrachtem, wenn schon nicht immer ungelehrtem, Eifer beide verknüpft, mochten vielleicht auch andere eine solche Vereinigung schlechthin von sich weisen.

Ein solches **studium male sedulum** scheint nun auch von Denjenigen in unsrer Stelle angewandt worden zu sein, welche die Weisheit, die in ihr gepriesen wird, mit alexandrinischem Auge als ein selbstständig für sich bestehendes Mittelwesen zwischen dem Göttlichen und Irdischen ansahen. Der Verfasser läßt uns diese Weisheit in der Mitte ihres Volks (ἐν μέσῳ λαοῦ αὐτῆς v. 1.), in der Versammlung des Höchsten und vor seiner Macht (ἐν ἐκκλησίᾳ ὑψίστου καὶ ἐναντι δυνάμεως αὐτοῦ) erblicken, wobei sie ihre Seele (τὴν ψυχὴν αὐτῆς) vornehmlich also preis't:

v. 3. Ich ging vom Munde aus des Höchsten
Und wie ein Nebel deckte ich die Erde.
4. In Höhen habe ich mich festgelagert,
Es ruht mein Thron auf einer Feuersäule.
5. Ich hab' allein umkreis't des Himmels Sphären
Und ging einher auch in des Abgrunds Tiefen.
6. Selbst in des Meeres Wogen und fernhin in allen Landen,
In allem Volk' in jeder Nation bin ich im Eignen.
7. Und suchte unter Allen mir die Wohnung auf,
Und forscht', in wessen Erbtheil' ich mich niederließe.
8. Der Schöpfer aller Dinge, der auch mich erschuf, befahl mir
Zu richten mir mein Ruhezelt und sagte:
„Als Erbtheil Israel's verbleib' in Jakob's Stamme".

v. 9. Vor Ewigkeit erschuf er mich, im Anfang,
Und bis in Ewigkeit verlasse ich ihn nicht.
10. Im heil'gen Zelt vor ihm üb' ich die heil'gen Dienste
Und fester Wohnplatz wurde mir in Zion angewiesen.
11. So bracht' er in der Stadt, uns gleich geliebt, zur Ruh' mich.
Und zu Jerusalem hab' ich nun meine Herrschaft.
12. Ich habe Wurzel dort geschlagen, im gepries'nen Volke,
Dem Theile, der als Loos dem Höchsten zugefallen.

In diesen Worten, denen die folgenden dieses Kapitels kein neues für unsre gegenwärtige Untersuchung bedeutendes Moment beifügen, ist vorerst Nichts enthalten, was uns nöthigte, aus dem Bereiche der sonst üblichen Prosopopoeie in das so wesentlich verschiedene hinüberzugehen, in welchem die Weisheit als eigentliche Hypostase erscheint. Ueberhaupt ist der Nachweis solcher Nothwendigkeit etwas schlüpfriger Natur, da dem dichterischen Philosophen, oder, wenn man will, dem philosophischen Dichter die Grenzen schwer zu stecken sind, in welchen er abstracten Gegenständen, ohne sie zu wirklichen Personen zu erheben, Leben und Wirken zuschreiben könne und bei welchen Worten er schon nicht mehr an personificirte Begriffe, sondern an wirkliche für sich bestehende Individualitäten denke. Selbst das Zusammenstellen des vermeinlich Abstracten mit wirklich Persönlichem ist nicht sicher. Denn gilt jenes dem Dichter einmal (wenn schon nur für sein augenblickliches Bedürfniß) für dieses: so liegt kein Grund da, warum eine solche Zusammenstellung unstatthaft sei. Er bleibt dabei nur in seinem begonnenen Gedankenkreise. Will man es als ein sicheres Resultat hinstellen, daß die Worte eine wirkliche Substanz verlangen: so muß, glaub' ich, Eins von Beiden vorliegen, entweder eine bestimmte wirkliche Erklärung des Verfassers hierüber, oder, wie wir schon einmal berührten, [32]) zum wenigsten die bestimmte, wesentliche Unterscheidung des Ab-

32) S. Abth. 1. S. 239. f.

ſtractums von Dem, dem es ſonſt zugehört, oder zugehörend gedacht wird. Denn liegt dieſe klar vor: ſo muß hinwiederum auch jenes Abſtractum für ſich weſentlich beſtehend betrachtet werden. Dieß hatte auch in der Darſtellung des Philo unſer Urtheil motivirt. Philo läugnete vermöge des Grundſatzes, der ſich durch ſeine ganze philoſophiſche Speculation hindurchzog, daß das höchſte göttliche Princip dieſe Welt gebildet haben könne, weil ſolche Bildung im Begriffe widerſprechend jener Würde; daneben hielt er durchgängig feſt, daß die Welt unter göttlicher Mitwirkung gebildet ſein müſſe, weil ſie, ohnmächtig genug, die in ihr einmal vorliegende intelligente Form zu behaupten, noch weniger dieſelbe ſelbſtſtändig hervorgerufen haben könne. Wollten wir nun nicht den Philo vollkommen aus der Reihe der Philoſophen ſtreichen, in ihm ein durchgängiges Mißverſtändniß ſeiner ſelbſt, ein bei ihm ſonſt unbegreifliches nicht-Achten der allgemeinen und nothwendigen logiſchen Regeln und einen durchgängigen Kampf mit ſich ſelbſt annehmen: ſo konnte fernerhin keine Frage über die Hypoſtaſirung der göttlichen Kräfte beſtehen. Denn waren dieſe in Wahrheit eines und deſſelben Weſens mit dem höchſten Gotte: ſo würde dieſer doch immer ſelbſt die Welt gebildet haben. Eine ſolche weſentliche Scheidung der göttlichen Weisheit von dem Urgöttlichen ſelbſt wird jedoch in keinem der angeführten Worte des Siraciden hervorgehoben. [33]) Im Gegentheile werden Beide,

---

33) Ein auffallendes Beiſpiel hierzu mag die Vergleichung der beiden Stellen geben Sirac. V. 6.: ἔλεος γὰρ καὶ ὀργὴ παρ' αὐτοῦ (θεοῦ) mit Aristob. bei Euseb. P. E. XIII. 12. (p. 665.) vv. 13. 14.

αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν ὄντως κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

In erſterer Stelle wird und kann kein Verſtändiger an ſich die Veranlaſſung finden die W. ἔλεος und ὀργὴ als Bezeichnungen ſelbſtweſentlicher Eigenſchaften vorzuſtellen, die gewöhnliche Anſicht von der Vollkommenheit Gottes reicht hier aus, die jedoch in der letztern Stelle wegen des Gegenſatzes zu αὐτὸς ausgeſchloſſen iſt.

wenn schon als besonders wirkende Agentien, was schon in dem Begriffe der Prosopopoeie natürlich liegt, doch nur in gemeinschaftlicher Weise und für gemeinschaftliche Zwecke thätig dargestellt (s. v. 9. und v. 11.), was zwar an sich der Hypostasirung nicht entgegensteht, sie aber doch auch nicht empfiehlt.

Dagegen würden sich andere Aeußerungen unsrer Stelle allerdings recht angemessen aus alexandrinischen Begriffen erklären lassen. Hierzu rechne ich jedoch keineswegs die Worte στῦλον νεφέλης (v. 4.), auf welche Gfrörer ein Gewicht legt, in deren Erklärung er aber gegen Bretschneider Unrecht zu haben scheint, [34]) da sie in der That passend eine Wol-

34) Gegen die Ansicht Bretschneider's (comment. in J. S. p. 354. Vergl. auch Dogmat. der Apokr. S. 223.), daß wenn die Weisheit sagt: ὁ θρόνος μου ἐν στύλῳ νεφέλης, Dieß vom Aufenthalte derselben im Himmel zu verstehen sei, wendet Gfrörer a. a. O. (II. S. 23.) ein, daß dann der Plural statt νεφ. habe gesetzt werden müssen und στῦλος (denn so ist zu accentuiren, nicht wie Gf. constant στύλος) νεφέλης für νεφέλη stehe, was auch durch Bretschneider's Beispiel, der sich auf Judd. XX. 40. berufen hatte, wo στῦλος κάπνου für κάπνος stehe, nicht gerechtfertigt werde und noch obenein der Sache nach unpassend sei, da kein Volk auf der Erde Wolkensäule für Wolke sage, da gar keine sinnliche Aehnlichkeit zwischen gewöhnlichen Wolken und einer Säule Statt finde. Bretschneider hat versucht Das sprachlich zu rechtfertigen, was vielmehr durch Rücksicht auf den Gegenstand hätte erläutert werden sollen. Gf. aber nahm zur Erklärung eines Dichters sehr wenig dichterische Anschauung mit sich. „Mein Thron", Dieß sagt die Stelle prosaisch gewendet, „ruht auf einer Himmelswolke gleich einer Säule." Man sieht deutlich, wie weder die Säule noch die Wolke im Singular unpassend, letzterer vielmehr eben im Bilde der Säule gehalten gebraucht ist. Ueberdem vergl. auch noch zu diesem Singulare die Stelle L. 6., wo der Hohepriester Simon dargestellt wird, ὡς ἀστὴρ ἑωσφόρος ἐν μέσῳ νεφέλης. Gf. denkt mit mehren Vorgängern an die Wolkensäule, welche die Juden bei dem Auszuge aus Aegypten begleitete, so daß also in dieser die göttliche Weisheit gethront haben sollte und beruft sich auf mehre von ihm jedoch nicht näher angegebene Stellen des Pseudosalomo und Philo's, wo Dem Aehnliches gesagt worden, wie denn Dieß in Wahrheit in der Stelle quis

kensäule bedeuten können, wohl aber würde eine alexandrinische Deutung sich recht gut in die Worte der Weisheit schicken, daß sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen (also Wort, Logos geworden) sei, daß sie Alles rings umgäbe und sie Gott vor allem Andern geschaffen habe. Nur nehmen dergleichen Ausdrücke eine solche Exegese nicht schlechthin für sich in Anspruch, lassen vielmehr sich auch ohne diese deuten. Finden sich doch auch in den ältern hebräischen Poesien, denen noch keine Ahnung des Alexandrinismus aufgegangen war und ferner auch im Siraciden selbst an Orten, wo er an eine Hypostase gar nicht denken konnte, analoge, ja, selbst parallele Stellen, und mithin erscheint der Schluß von jenen auf diese viel zu unsicher, als daß ein unbefangener Geschichtschreiber ihn wagen dürfte. So wird in unserm Buche a. a. O. von der menschlichen Weisheit auf ganz ähnliche Weise gesprochen, wie hier von der göttlichen. Sie soll mit dem Menschen zugleich erzeugt (*συνεκτίσθη αὐτῷ* I. 14.), seine Lehrerin sein, die ihn mit der Herrlichkeit ihrer Früchte beglückt, ihn kräftiget, ihn bildet, ihn läutert. [35]) Schon in den Sprüchwörtern Salomonis redet ferner die Weisheit auf ganz ähnliche Weise von sich (VIII. 22.). Sie spricht:

v. 22. Jehovah schuf mich als den Anfang seiner Thaten
Vor Alters schon, bevor er Anderes erwirket.
23. Gegründet hat er mich vor ew'gen Zeiten,
Ursprünglich, ehe noch die Erde war geworden,
24. Bevor des Meeres Tiefen sich erzeugten,
Bevor die Quellen sich mit Wasser reich beschwerten.

---

rer. divin. haer. p. 509. und Sapient. Salom. X. 17. der Fall ist. Gegen die Anwendung dieser Ansicht an dieser Stelle spricht jedoch Mehres, das Eine, was auch Bretschneider hervorgehoben hat, daß es seltsam wäre, mitten unter Schöpfungsoperationen eines so speciellen historischen Datums zu erwähnen, bei der die Weisheit sich thätig erwies. Und dann, wenn wirklich etwas historisch Bestimmtes hier hätte angedeutet werden sollen, so hätte der Artikel nicht wol fehlen dürfen.

35) Vergl. I. 14. ff. VI. 15. ff. XXI. 31. ff.

v. 25. Bevor die Berge eingesenkt sich gründeten
Und früher als die Hügel bin ich noch geworden.
26. Noch war die Erde nicht von ihm erschaffen
Noch auch der Lande Grenz' und das Gebirg des Weltalls. —
27. Da er die Himmel richtete war ich zugegen,
Da er den Umfang (derselben) maß längs über die Gewässer,
28. Als er die Wolken festigte von oben
Und als dem Wasser unten Quellen er bestimmte.
29. Als er dem Meere seine Grenze setzte
Und daß das Wasser dessen Küste nicht verletze;
Und als der Erde Gründe er bestimmte
30. War ich, erzeugt von ihm, zu seiner Seite,
War ohne Unterlaß sein Hochentzücken
Und scherzte stets vor seinem Angesichte
31. Und scherzte in dem Weltall seiner Erde.
Und meine Freude sind der Menschen Kinder.

Wie nahe verwandt selbst bis auf die einzelnen Worte sind diese Worte über die göttliche Weisheit jenen früher angeführten! Aber wenn auch auf der einen Seite Nichts sicherer ist, als daß diese und ähnliche Stellen die Anschließung der orthodoxen Juden an die griechische Bildung erleichterten und ihre alexandrinische Weisheit zum Theil leiteten: so unterliegt es doch auch auf der andern keinem Zweifel, daß Salomo, oder vielmehr der Verfasser dieser letzten Stelle, den Ausdruck bewundernder Naturbeobachtung nur in eine dichterische Form goß. Wie leicht konnte dabei der poetische Genius die Weisheit als Mitschöpferin des All, mithin als erstes Geschöpf des Höchsten betrachten und eben so leicht konnte Dieß bei dem Siraciden der Fall sein, und noch leichter, da ihm jenes Vorbild vorlag, was er auch sonst in mehren Einzelheiten sichtlich nachahmte. [36]) Auch möchten

36) S. Eichhorn's Einl. in die Apokryph. S. 48. und de Wette's Einl. S. 393.

dafür noch andere Stellen seines Buchs eine mehre Gewähr leisten. [37]) Daß endlich die schöpferische Weisheit als Wort ihr Werk vollbracht habe war auch bereits durch die Stellen der Genesis, wo die Schöpfung jedesmal an den wörtlichen Befehl Gottes geknüpft war zu nahe gelegt und auch bereits im gewöhnlichern und allgemeinern Sinne von den ältern Poeten der Hebräer hervorgehoben worden, als daß man dadurch an sich bewogen werden könnte eine alexandrinische Deutung anzusprechen. „Durch das Wort des Herrn", sagt der Psalmist (XXXII. [XXXIII.] 6.) „sind die Himmel befestigt worden, und durch den Hauch seines Mundes deren ganzes Heer." [38])

Wenn man nun aber zugesteht, daß diese Stellen in dem Preise, welches unser Siracide der Weisheit zuschreibt, nicht gerade nothwendig auf eine alexandrinisch-hypostasirende Ansicht über sie hinführen, indem sie auch noch eine andere Erklärung zulassen: so möchte man doch vielleicht meinen, daß eine solche wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit in einer Dichtung anzunehmen sei, in der so viel passende Gelegenheit, sich derselben zu ihrer Erklärung zu bedienen, sich darbiete. Und man könnte auch in Wahrheit nicht ohne gerechte Ansprüche auf Beifall behaupten, daß ein philosophisches Monument, auf welches durchgängig die so eigenthümliche alexandrinische Vorstellungsweise sich anwenden läßt, selbst wenn es möglicher

37) So beschreibt er gleich im Eingange s. Schrift die Weisheit ziemlich ähnlich: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου καὶ μετ' αὐτοῦ ἐστιν εἰς τὸν αἰῶνα· ἄμμον θαλασσῶν καὶ σταγόνας ὑετοῦ καὶ ἡμέρας αἰῶνος τίς ἐξαριθμήσει; ὕψος οὐρανοῦ καὶ πλάτος γῆς καὶ ἄβυσσον καὶ σοφίαν τίς ἐξιχνιάσει; προτέρα πάντων ἔκτισται σοφία καὶ σύνεσις φρονήσεως ἐξ αἰῶνος.* Und setzt sie doch gleich darauf durch die Worte (v. 8.) *εἷς ἐστι σοφὸς κ. τ. λ.* in so enge Verbindung mit Gott, daß das Bild als solches sehr klar hervortritt. Vergl. auch XLIII. 28. Auch werden von dem Siraciden andere Eigenschaften Gottes ähnlich personificirt. Vergl. XVIII. 1. ff.

38) Vergl. auch Jes. Sir. XXXIX. 17.

Weise ohne diese gedeutet werden möchte, doch wie mit größerer Wahrscheinlichkeit, so mit größerm Rechte auf sie zurückzuführen sei. Indeß findet auch diese Behauptung auf unsern Fall keine Anwendung; denn neben Mangel an entscheidenden Stellen für die alexandrinische Dogmatik über die Weisheit und neben den Stellen, welche allerdings leicht an dieselbe angeschlossen werden können, finden sich auch dergleichen, die sich einer solchen schlechthin widersetzen.

Ich beziehe mich hierbei namentlich auf die Worte v. 7. u. ff.

v. 7. μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα
καὶ ἐν κληρονομίᾳ τίνος αὐλισθήσομαι.
8. τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίστης ἁπάντων
καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου
καὶ εἶπεν κ. τ. λ.

Worte, die schwerlich je ein alexandrinischer, in die heil. Mysterien eingeweihter, Jude gesprochen hätte. Nach diesen war die gebildete Welt der eigentliche Wohnsitz der göttlichen Weisheit und es hätte für ihn keinen Sinn gehabt, daß sie nach vollendeter Weltbildung sich erst noch einen solchen hätte suchen sollen. Es sei erlaubt hier die Ansicht des Aristobulus ins Gedächtniß zurückzurufen, die wir oben mittheilten. [39]) Eben die äußere Erscheinung der sichtbaren durch die göttl. Weisheit hervorgebildeten Welt betrachtete er als die Constituirung (στάσις) dieser und bezog auf sie ausdrücklich das Wort der Genesis, daß Gott am 7. Tage nach vollendeter Schöpfung geruht habe. Das was im Uebrigen noch erforderlich war, um den Menschen in einem höhern, geistigen Verstande Theil nehmen zu lassen an der göttlichen Weisheit mußte von diesem von innen heraus gewirkt werden, dadurch nämlich, daß er sich selbst läuterte und die bereits in ihm ruhende Weisheit isolirte und in ihrer Reinheit wirken ließ. In dem Geiste eines Mannes der einer solchen Speculation sich hingegeben hatte, konnte

39) S. oben S. 102.

ein Gedanke, wie ihn die letzterwähnten Verse aussprechen, keinen Raum gewinnen. Das beschränkte Nationalinteresse und der separatistische Nationalstolz, die sich in ihnen aussprechen, mußten schwinden bei dem geistigen Aufschwunge der Alexandriner. Auch sie hielten die Ehre und die göttliche Majestät ihres Gesetzes aufrecht, aber nur der geistig Veredelte konnte den hohen Sinn desselben fassen und anwenden, und Jeder, der zu diesen Edlern gehörte, faßte diesen Sinn und wandte ihn auf sich an. Doch wäre Dieß auch minder entscheidende Eigenthümlichkeit der alexandrin. Juden gewesen: davon konnte in keinem Sinne bei ihnen die Rede sein, daß die göttliche Weisheit erst nach der Schöpfung ihren Wohnsitz gesucht habe.

Hiernach könnten wir denn diese Schilderung der göttlichen Weisheit, da sich in ihr Nichts findet, was selbstständig und mit Sicherheit zu alexandrinischen Begriffen hinführt und, wenn auch einige Aeußerungen sich leicht an diese anfügen lassen, doch andere einer solchen Vereinigung widerstehen, nicht eben als einen Ausfluß solcher religiösen Denkweise, die sich gerade auf diesem Gebiete vorzugsweise charakteristisch äußerte, betrachten, [40]) gesetzt auch, daß wir mit Gfrörer den Abschnitt v. 23—29. als wie alexandrinischen Begriffen, so auch sonst dem Zusammenhange widersprechend, für unächt hielten, worin er eben so wenig Recht hat.

Dieser Abschnitt nämlich schließt sich an die eigentliche Lobrede der Weisheit auf sich selbst an. Nachdem diese mit Mehrem auseinandergesetzt hat, was sie zu der Zeit der Schöpfung und auch sonst, nachdem sie zu Zion festen Sitz genommen, vollbracht habe, folgen die Worte: *ταῦτα πάντα*

40) Sehr wahr urtheilt Eichhorn in dieser Rücksicht in s. Einl. in die Apokr. S. 67.: „Man darf nur seine (Sirach's) Schilderung der Weisheit (Kap. XXIV.) mit der vergleichen, welche der ungenannte Verfasser der Weisheit entworfen hat, um den großen Abstand zu bemerken, der zwischen einem rein-jüdischen und einem jüdisch-griech. Weisen war."

βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, νόμον, ὃν ἐνετείλατο Μωσῆς, κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ und was dann in den folgenden Versen der Lobsprüche auf das mosaische Gesetz mehr sind. „Man kann die ganze (Selbst-) Schilderung (der Weisheit)", sagt Gfrörer,[41]) „für ein Räthsel ansehen, das im 22. V. (nach unserer Zählung im 23.) durch die Erklärung gelöst wird: All Dieß ist das mosaische Gesetz. Ich hoffe," fährt er fort, „Jedermann wird eingestehen, daß dieses Räthsel in keinem richtigen Verhältnisse zu seiner Auflösung steht. Der 22. V. ist wie ein kalter Strich auf die feurige, großartige Schilderung, die vorangeht; denn wie kann die weltschöpferische Weisheit, welche im Nebel die jugendliche Erde befruchtete und in der Wolkensäule Israel voranzog, auf das Buch des Gesetzes, auf etwas so Einzelnes beschränkt werden?"

Es muß befremden, wie Gfrörer ein solches Urtheil fällen konnte, da es an sich klar ist, daß die wunderähnliche Schöpfung der göttlichen Weisheit nicht habe das Buch des Gesetzes selbst sein sollen, sondern nur von diesem gepriesen und in ihm enthüllt angenommen werde; und palästinische sowol als alexandrinische Juden den Umfang ihrer religiösen Kenntnisse in den heil. Büchern wiederzufinden geglaubt haben.[42]) Was kann es mit Recht Auffallendes haben, wenn die Weisheit erst was sie sei und wirke ausspricht und dann der Siracide versichert, wie solches Alles der Schrift gemäß sei, die ja wie wir sahen, auch Parallelen zu diesem Allen enthielt und selbst, wenn Dieß nicht der Fall gewesen wäre, doch leicht dergleichen zu enthalten scheinen konnte.

Doch genug hiervon. Es wird, dünkt mich, aus den bisherigen Untersuchungen einleuchten, daß treue Züge palästinischer Dogmatik die Umrisse des palästinischen Charakters dieses Buches vervollständigen. Aber rein gehalten und conse-

41) A. a. O. II. S. 31.

42) Eine der unsrigen ganz parallele Stelle ist Baruch II. 20. ff. cl. IV. 1.

quent durchgeführt ist er darum immer noch nicht. Vielmehr verrathen auf der andern Seite alexandrinische Sprache, wie alexandrinische Ideen einen Einfluß Alexandriens unverhohlen. Dieß verlangt unserm Plane gemäß noch eine genauere Untersuchung. Ich mache auf Folgendes aufmerksam.

Zuerst findet sich in dieser Weisheit des Siraciden eine merkwürdige Analogie zu der Uebersetzung der Stelle Deuteron. XXXII. 8. nach den LXX. Als wir über die Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in den LXX überhaupt sprachen haben wir auch diese Stelle näher berührt und ins Einzelne gehend gezeigt, wie sich in der seltsam-willkührlichen Uebersetzung derselben die alexandrinische Ansicht ausgeprägt habe, nach welcher den Völkern, die sich bloß zur Erkenntniß der göttl. Kräfte oder Engel zu erheben vermocht hätten, auch diese als Aufseher und Führer von dem höchsten Gotte zugetheilt, von ihnen jedoch als unbeschränkte Gebieter angesehen und verehrt; die wahren Israeliten aber, oder Die, welche sich zu der Erkenntniß Gottes an sich emporgeschwungen, von dem Höchsten selbst als sein Loos erwählt worden seien. [43]) Der Name ὕψιστος, welcher mit Rücksicht hierauf von einigen Apokryphen dem höchsten Gotte vorzugsweise ertheilt wurde, hat uns schon mehremal veranlaßt, das Andenken dieser Vorstellungsweise zu erneuern, indem er, wo er sich ohne oder gar wider sonstige Veranlassung angewandt findet, immer auf eine Vertrautheit mit dem alexandrinischen Dogma hinweis't. In unserm Buche aber kehrt nicht nur gerade dieser Name Gottes ganz ungemein häufig wieder, [44]) sondern auch (XVII. 17.) jenes Dogma selbst in klaren Worten; die einzige Stelle in der Sammlung der Apokryphen. [45])

---

43) S. oben S. 62. ff.

44) Vergl. u. A. VII. 9. IX. 15. XII. 2. 6. und so sehr oft.

45) ἑκάστῳ ἔθνει κατέστησεν ἡγούμενον καὶ μερὶς κυρίου Ἰσραήλ ἐστιν., cl. XXIV. 12.: καὶ ἐρρίζωσα (ἡ σοφία) ἐν λαῷ δεδο-

Außerdem erscheint auch unserm Verfasser gleich den übrigen Alexandrinern die Selbstsucht, die ihr Wirken festhält, als der eigentliche Keim aller Sünde. Wir erinnern uns aus der Darstellung der philonischen Dogmen, wie in den Gesetzesgenealogien, die in der philosophischen Ethik unsrer Alexandriner eine so bedeutende Rolle spielten, eben aus gleicher Rücksicht Kain, der erste sündige Seelenzustand, als selbstsüchtig bezeichnet ward. [46]) Angemessene Parallelen hierzu bieten nicht nur die Stellen, in welchen die ὑπερηφανεία als vorzügliche Sünde besonders hervorgehoben wird, [47]) sondern besonders X. 12. f., wo eben sie als Quelle aller andern Gottlosigkeit hervortritt, indem Eigendünkel und die Abwendung vom Göttlichen als innig verwachsen dargestellt wird. [48])

Daß aber die Gesetzesgenealogien überhaupt und die den einzelnen im Gesetze erwähnten Männern zur typischen Bezeichnung der Stufe geistiger Entwickelung von den Alexandrinern zugetheilten Charaktere unserm Verfasser nicht fremd waren, geht aus einigen Urtheilen desselben über sie, so viel ich sehe, klar hervor. Schon die hohe Verehrung der Patriarchen, über welche uns entweder nur Weniges oder fast Nichts geschichtlich bekannt ist, wie diese sich z. B. gegen Sem und Seth (XLIX. 16.) ausspricht, läßt darauf schließen, daß sie auch eine von der geschichtlichen unabhängige Bedeutung für ihn gewonnen haben. Aber es fehlt auch nicht an einigen ganz specialen Andeutungen namentlich in der Charakteristik des Henoch. [49])

ξασμένῳ (ἐν Ἰσραήλ), ἐν μερίδι κυρίου κληρονομίας αὐτοῦ.

46) S. Abth. 1. S. 351. ff.

47) XIII. 1. XVI. 8. XXI. 4. XXVII. 28. u. ö.

48) ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἀνθρώπου ἀφισταμένου ἀπὸ κυρίου καὶ ἀπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτὸν ἀπέστη ἡ καρδία αὐτοῦ· 13. ὅτι ἀρχὴ ὑπερηφανίας ἁμαρτία καὶ ὁ κρατῶν αὐτῆς ἐξομβρήσει βδέλυγμα.

49) Bereits Gfrörer a. a. O. II. S. 39. f. hat die Aehnlichkeit der Aeußerung unsers Verfassers mit denen Philo's über den

Von dieſem ſagt der Siracide (XLIV. 16.): „Henoch gefiel dem Herrn wohl und ward verſetzt (von Gott nämlich, der ihn zu ſich nahm), als Vorbild der Reue den menſchlichen Geſchlechtern.“ [50]) Wie Henoch dazu kam als Vorbild der Reue angeſehen zu werden, iſt freilich aus den Worten der Geneſis über ihn (V. 18. ff.) nicht klar; aber eben ſo wenig würde es ſprachlich zu rechtfertigen ſein, mit Bretſchneider [51]) die Reue ſchlechthin für Frömmigkeit, als die veranlaſſende Urſache zu dieſer zu verſtehen. Ein Blick auf die oben in der Darſtellung des Philo gegebene und erläuterte Geſetzesgenealogie der Alexandriner lehrt uns, wie dieſe gleichfalls, ſich anſchließend an die Worte, daß Henoch verſetzt worden ſei (*μετετέθη — μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός*) und an den Namen dieſes Patriarchen, nach welchem er als Begnadigter (חנוך) angeſehen werden müſſe, ihn mit dem Seelenzuſtande des Menſchen verglichen, in welchem dieſer, weil er ſich beſſert und vorausgegangene Verſchuldigungen bereut, Gnade findet vor Gott. [52]) Gleicher Geſtalt erinnert die nähere Mittheilung über Moſes (XLV. 5.), wenn er (nach Exod. XX. 21.) in das Dunkel eindringt, wo Gott iſt, daß ihn nämlich Gott hineingeführt und ihm von Angeſicht zu Angeſicht Geſetze ertheilt habe, an die alexandriniſche Auffaſſung dieſer Stelle. [53])

Dieß Alles läßt es gar nicht zweifelhaft bleiben, daß das Buch des Siraciden keineswegs nur der paläſtiniſchen Theolo-

---

Henoch, freilich aber nur als Aehnlichkeit, bemerkt, ohne daß er von den Geſetzesgenealogien und deren Wichtigkeit eine Ahnung gehabt hätte.

50) *Ἐνὼχ εὐηρέστησε κυρίῳ καὶ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς.*

51) Comment. p. 617.: *μετάνοια* causa pro effectu emendatio pro pietate, vel potius pro fructu pietatis.

52) S. Abth. 1. S. 366.

53) Nach welcher Moſes hier eingedrungen ſein ſollte in die unerforſchliche Weſenheit Gottes. Philo de poster. C. opp. M. I. p. 228. — de nomin. mutat. p. 1045.

gie offen stand, sondern daß sich auch die alexandrinische einen bedeutenden Einfluß auf dasselbe verschafft habe, [54]) zugleich ist aber hiermit wieder die neue Aufgabe gestellt, welches Entstehungsverhältniß dieses Buches die wunderbare Verschmelzung so divergirender Richtungen am leichtesten zu erklären vermöge.

Ich glaube, daß zu diesem Behufe nur zwischen zwei Vermuthungen in dem Maße die Wahl verstattet sei, als vielleicht beide in gewissem jetzt nicht mehr bestimmbarem Verhältnisse verknüpft das Wahre treffen. Das Buch nämlich, dessen Grundcharakter doch in jeder Beziehung ein offenbar palästinischer ist, mögen theils eigenmächtige Veränderungen seines Uebersetzers, theils eigentliche Interpolationen seiner ursprünglichen Gestalt etwas entfremdet haben. Denn wollte man etwa die-

54) Ich kann mithin nicht mit Eichhorn übereinstimmen, wenn er in s. Einleit. in die Apokryph. S. 47. f. über unsern Verfasser sagt: „Vom Anfange bis zu Ende ist der reine Israelite im Denken und Sprechen, im Betrachten und Beurtheilen nicht zu verkennen; durchgängig findet man noch die schwache Dämmerung der Aufklärung, wie sie bei den spätern auf ihre Nation eingeschlossenen Juden angetroffen wird; durchgängig fehlen alle Spuren einer Belesenheit des Verf.'s in andern Werken, als denen seiner Nationalliteratur; nirgends scheint ihm schon das Licht griech. Weisheit und völliger Aufhellung seiner Begriffe." (Vergl. auch S. 65.) Was namentlich den Mangel an griech. Weisheit betrifft: so kann ich nicht unterlassen hier auf die Worte unsers Sirach (L. 28. f.) aufmerksam zu machen, in welchen er Den glücklich preis't, der nach dem Gebote der Weisheit handelt, und versichert, ein Solcher sei kräftig zu allen Dingen; denn das Licht des Herrn leite seinen Weg, ὅτι φῶς κυρίου τὸ ἴχνος αὐτοῦ und diese Worte mit denen des Aristobulus zu vergleichen, die sich bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 667. finden, wo es heißt, daß Einige aus der Schule der Peripatetiker die Weisheit mit einer Leuchte zusammengestellt hätten, weil Diejenigen, welche ihr ohne Unterlaß folgten, ihr Lebelang unerschüttert blieben (λαμπτῆρος αὐτὴν ἔχειν τάξιν, ἀκολουθοῦντες γὰρ αὐτῇ συνεχῶς ἀτάραχοι καταστήσονται τὸν ὅλον τοῦ βίου). Die Aehnlichkeit beider Aussprüche leuchtet, dünkt mich, ein.

diejenige, in welcher es jetzt vorliegt, für die ursprüngliche halten: so würde das Buch vollständig ohne Analogie dastehen. Es ist, wie uns die Vorrede des Uebersetzers, des Enkels des Verfassers, sagt, im 38. Jahre der Regierung des Euergetes ins Griechische übergetragen [55]) und der Verfasser selbst lebte, worauf die Darstellung der Herrlichkeit der hohenpriesterlichen Würde Simon's (L. 1. ff.) hinzudeuten scheint, zur Zeit eines Hohenpriesters dieses Namens, unter welchem allerdings wol nur der zweite Simon (237 v. Ch.) verstanden werden kann, [56]) da auch bei jenem Euergetes an den 2. († 117 v. Ch.) zu denken ist, [57]) und sonst das Verhältniß des Enkels Schwierigkeiten machen würde. Aber spätestens muß es doch, wie hieraus klar ist, in der letzten Hälfte des 3. Jahrh. v. Ch. verfaßt sein, in welcher Zeit sich noch keine Spur alexandrinischen Geistes in Palästina entdecken, ja, nicht einmal angeben läßt, wie dieser Geist Zugang und Nahrung gefunden haben und wie er so plötzlich wieder verschwunden sein solle. Gfrörer [58]) ist der Meinung, daß der Verfasser unsers Buchs, der XXXI.

55) Dieß scheint der Sinn der Worte des Prologs: *ἐν γὰρ τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως παραγενηθεὶς εἰς Αἴγυπτον κ. τ. λ.* Vergl. LXX Hagg. I. 1. Zachar. I. 1. 7. VII. 1. 1. Macc. XIV. 27. Die Deutung auf das 38. Lebensjahr des Uebersetzers (der auch Winer [Pfingstprogramm, Erlang. 1832. disputatur de utriusque Siracidae aetate p. 6. sqq.] wenn schon nicht entschieden beitritt, dabei aber immer auch an Euergetes 2. denkt) hat schon Das wider sich, daß man gar nicht begreift, warum dieses von ihm genannt werden sollte, da es hier von gar keinem Interesse war. Eher wäre die Angabe des Alters desselben bei Vollendung der Uebersetzung an der Stelle gewesen. Verschiedene andere Ansichten über diese Zeitangaben s. bei Hody de text. origin. p. 192. sqq.

56) Doch läßt ihn Euseb. D. E. VIII. p. 393. gar unter dem ersten Simon, dem 2. Hohenpriester nach dem durch die angebliche Uebersetzungsgeschichte der LXX so bekannt gewordenen Eleazar, leben; Winer diesen von dem spätern Verfasser wenigstens verstanden werden. Simon 1. starb nach Usseri im J. v. Chr. 293.

57) Denn der erste regierte nur 26 Jahre.

58) A. a. O. II. S. 38.

9—11. von seinen Reisen spreche und XXXIX. 4. deutlich genug zu verstehen gebe, daß er seinen Wanderungen einen guten Theil seiner Einsichten verdanke, bis nach Aegypten gegangen sei, nach dem Lande, welches das Alterthum einstimmig für den Sitz der Weisheit erkläre. Allein in den bezeichneten Stellen ist eben so wenig Etwas von dem Gesagten zu finden, [59]) als es wahrscheinlich ist, daß ein Mann, der Palästina für den Ruhesitz der göttlichen Weisheit ansah, die seinige außerhalb seines Vaterlandes gesucht und daß eine Combination so verschiedener, sich offenbar widerstrebender philosophisch-religiöser Ansichten in Einem Kopfe sich thatsächlich dargestellt haben solle. Wir kommen demnach auf jene obigen Vermuthungen willkührlicher Uebersetzung und späterer Interpolation zurück.

Erstere ist an sich sehr wahrscheinlich. Der Enkel unsers Siraciden, der wie schon bemerkt Uebersetzer dieses Buchs war, unterzog sich diesem Geschäfte in Aegypten für dortige Juden und war sehr eingenommen von deren Bildung. „Als ich", sagt er in seinem Vorworte, das er aber nach dessen letzten Worten wieder im heimathlichen Palästina geschrieben haben mag,

---

59) Wie seltsam die Beweisstellen Hrn. G f.'s bisweilen zu Dem stimmen, was sie beweisen sollen, kann hier ein Beispiel lehren. Kap. XXXIX. 4. soll unser Verf. deutlich genug zu verstehen gegeben haben, daß er einen guten Theil seiner Weisheit Wanderungen verdanke. Was sagt er aber daselbst? Er muntert zur Weisheit auf und nennt die großen Belohnungen, die dem Weisen zu Theil werden. Er wird bei den Großen sitzen, vor den Augen des Königs sein ἐν γῇ ἀλλοτρίων ἐθνῶν διελεύσεται· ἀγαθὰ γὰρ καὶ κακὰ ἐν ἀνθρώποις ἐπείρασε. Wie können diese letztern Worte einen andern Sinn geben, als den Luther einfach ausdrückt: Er (der Weise) kann sich schicken lassen in fremde Länder; denn er hat versucht, was den Leuten taugt und nicht taugt. Der Causalnexus ist gerade der umgekehrte, als der, welcher von G f. angegeben ist. Nicht das Reisen soll den Weisen bilden, sondern dieser soll für jenes am befähigsten sein. Davon daß der Verfasser aus frühern Wanderungen Nutzen gezogen habe, steht nun vollends kein Wort da.

„Als ich im 38. Jahre der Regierung des Euergetes in Aegypten war und mich dort eine längere Zeit aufhielt: so reizten mich die großen Muster der Cultur, die ich dort fand, [60]) meine Kraft und meinen Fleiß auf die Uebersetzung dieses Buchs zu wenden. Und ich habe auch während der Zeit keinen Fleiß und keine Mühe auf die endliche Herausgabe derselben zu wenden gescheut, um der Lernbegierde und dem Tugendfleiße Derer, die auswärts leben (der Aegyptier), zu Statten zu kommen.“ Wie oft und auffallend die LXX in ihren Uebersetzungen der heiligen Schriften, bei denen die hohe Verehrung eine größere Willkühr noch immer sehr hemmte, ihren religionsphilosophischen Ansichten Gehör gaben, haben wir in der diesen Gegenstand besonders behandelnden Untersuchung ins Einzelne gehend nachgewiesen: was Wunder, wenn der Enkel des

60) εὗρον οὐ μικρᾶς παιδείας ἀφόμοιον. Es ist nicht leicht zu begreifen, wie diese Worte den Interpreten solche Mühe verursacht haben und zwar schon von Alters her, wie man aus den verschiedenen Lesarten ἐφόδιον, ἀφορμὴν u. a. sieht. Linde übersetzt es wie in obiger Uebersetzung, ohne doch die Bedeutung zu rechtfertigen. In s. Ausgabe p. 2. sq. Not. f. nimmt er gerade das Gegentheil an, erklärt ἀφόμοιον durch dissimile und stellt den Sinn: auctor se non parvam eruditionis dissimilitudinem seu distantiam Judaeorum ab Aegyptiis offendisse perhibet, qua ad majorem versionis diligentiam incitaretur. Er kommt natürlich dabei mit den Worten οὐ μικρᾶς ins Gedränge, und liest deßhalb οὐ μικρόν. Bretschneider in s. Ausg. des Sirach's S. 47. theilt die Auffassung dieser Stelle, glaubt aber die Aenderung nicht nöthig, sondern will μικρᾶς per transpositionem zu ἀφόμοιον beziehen. Eins so unthunlich wie das Andere. Der Sinn ist: Er habe Aegypten als die Repräsentantin (eigentlich als Abbild, oder Das was die Eigenschaften eines Andern an sich trägt) keiner geringen Cultur kennen gelernt. So behält also das Wort ἀφόμοιον seine natürliche Bedeutung Abbild, wobei aber nicht zu fragen ist, welcher Cultur Abbild denn diese Aegyptische nach des Vf.'s Ansicht gewesen sei? Ob der jüdischen, oder welcher sonst? was eben das Urtheil irrte. Es ist nur der Begriff höherer Cultur überhaupt festzuhalten, deren Abbild oder Repräsentantin Aegypten war.

Siraciden, den weder ähnliche Verpflichtungen als Ueberſetzer, noch ähnliche Verehrung als bei Ueberſetzung alt-heiliger Bücher beſchränkten, ſich ſolcher Freiheit noch öfter und durchgreifender bediente? Ja, ſelbſt die wiederholte Verſicherung daß er allen möglichen Fleiß auf dieſe Ueberſetzung gewendet habe iſt bedenklich. Wie möglich wäre es, daß er damit zu verſtehen habe geben wollen, wie ſo viel das Buch in ſeiner neuen Geſtalt ihm verdanke.

So mag denn ſchon die Ueberſetzung mehr oder weniger abſichtlich verſchiedenen Stellen einen alexandriniſchen Anſtrich gegeben haben, der dem Urtexte fremd war. Doch daß dieſe die einzige veranlaſſende Urſache zur Vermiſchung der theologiſchen Charaktere geweſen ſei, glaube ich nicht. Denn eines Theils erſcheint das alexandriniſche Moment, wie ſich aus der Darlegung deſſelben ergeben haben wird, doch zu bedeutend, oft mit einem größern Stücke des Ganzen zu innig verwebt, als daß man dann nicht weit eher von einer Umarbeitung des Buches, als von einer Ueberſetzung ſprechen müßte,[61]) wozu denn doch der Prolog keine veranlaſſenden Gründe bietet, an-

---

61) Doch iſt dieſe Anſicht, daß dem Ueberſetzer ein größerer Antheil Verdienſtes bei dem Werke als einem bloßen Ueberſetzer zugeſchrieben werden müſſe, in der That öfter von den Alten ausgeſprochen worden. Am früheſten doch wol in einem zweiten Prologe, den ein Späterer anfertigte, um einige Notizen über den Enkel des Siraciden ſelbſt anzufügen. Er ſagt: ὃς δὴ ταύτης (βίβλου) λαβόμενος εἰς ἓν ἅπασαν ἐναρμόνιον σύνταγμα συνήγαγεν, σοφίαν ἐπί τε αὐτοῦ καὶ τῷ τοῦ πατέρος. (Die Worte ſind corrupt; doch möchten ſie ſchwerlich mit Sicherheit zu emendiren ſein. Der Sinn iſt klar.) Angeführt wird dieſer Prolog ſchon in der pſeudo-athanaſian. Synopſe, die auch ſelbſt die Arbeit des Siraciden unvollendet und das Uebrige vom Siraciden hinzugeſetzt ſein läßt. Andere die dieſe Anſicht theilten ſ. bei Eichhorn in ſ. Einleit. in die Apokr. S. 53. Not. o. Was aber dieſen bewogen habe den Euſebius in die Reihe derſelben zu ſtellen, möchte ſchwer zu ſagen ſein. In der bezeichneten Stelle D. E. VIII. p. 393. ſagt Euſebius nur, daß unter dem Hohenprieſter Simon Jeſ. Sirach bekannt geworden ſei ὁ τὴν καλουμένην πανάρετον σοφίαν συντάξας.

dern Theils aber liegen auch einzelne interpolirte Stellen zu sichtlich vor, als daß man es nicht mit Gewißheit aussprechen dürfte, daß auch solche die ursprüngliche Form des Buches mannichfach modificirt haben.

Es ist dieß überhaupt das eigenthümliche Loos der gnomischen Literatur; wird allerdings auch durch ihren Inhalt sehr befördert, daß sie Verfälschungen vor allen andern ausgesetzt ist. Denn so selten auch namentlich in den ältern Gnomologien aller Zusammenhang mangelt, indem sich immer ein Faden sichtbar durch das Ganze hindurchwindet und es als Ganzes zusammenhält: so wird er doch nicht leicht so fest gehalten, um nicht den Leser einzuladen, parallele Stellen, ähnliche Erfahrungen, eigne Bemerkungen u. dergl. beizufügen, die sich dann eben so schwer kritisch wieder ausscheiden lassen, als sie leicht angefügt wurden. Daß von dieser Wahrnehmung auch unser Buch keine Ausnahme mache ist die fast einstimmige und unzweifelhafte Ansicht der Erklärer desselben. Wiederholung derselben Stellen an verschiedenen Orten, [62]) Worte, die den Zusammenhang, der sonst Statt finden würde, unterbrechen [63]) u. dergl. m. bieten sichere Beispiele einzelner Interpolationen dar. [64]) Nicht leicht möglich wird es zwar der

62) Vergl. z. B. XX. 30. ff. cl. XLI. 14. ff.

63) Eichhorn nennt IV. 7. XXI. 20. Hinzufügen möchte ich XVII. 17. Auch Kap. XXIV.

64) Ja, der Mangel eines strengen Zusammenhanges durch das ganze Buch hindurch bestimmte sogar Sonntag zu der Vermuthung, daß es nicht sowol eine vollendete Schrift, als vielmehr eine Anlage, eine Materialiensammlung, ein Aufriß zu einer solchen sei. Dieß in s. Abhandl. de J. S. ecclesiast. non libro, sed libri farragine. Rig. 1792. 4. Die Ansicht Eichhorn's (Einleitung in die Apokr. S. 50. ff.) die Schrift in 3 Bücher zu theilen, die nach einander gesammelt wurden (1.: I.—XXIII., 2.: XXIV.—XLII. 14., 3.: bis Ende) hat im Allgemeinen etwas Empfehlendes, weil dieser Literatur Analoges, wenn sich schon gegen die Durchführung im Einzelnen Vieles einwenden ließe und auch eingewandt ist. Vergl. Bretschneider's proleg. ad libr. Sirac. p. 20. sqq.

Kritik sein den ursprünglichen Text von alle Dem auszuscheiden, was spätere zahlreiche Hände beigetragen haben mögen, durch die das Buch wegen der reichen Fülle seiner frommen und lebensklugen Weisheit wanderte, aber gewiß müssen die Stellen, die zu entschieden auf alexandrinische Seite treten, um in einer befangenen Uebersetzung hinreichende Erklärung zu finden, vor allen Verdacht erregen ein Erzeugniß fremder literarischer Thätigkeit zu sein.

Mit dem Buche des Jesus Sirach ist in mehr als einer Rücksicht das B., was unter dem Namen des Baruch unter die Apokryphen aufgenommen ist, [65]) für unsern Zweck zusammenzustellen. Weß Ursprungs es eigentlich sei läßt sich durch seinen Inhalt bloß negativ und zwar dahin bestimmen, daß es nicht leicht Aegypten zum Vaterlande haben könne; denn diesem lagen angebliche Mittheilungen aus dem babylonischen Exile an die palästinischen Juden zu fern um dergleichen unterzuschieben. Eher könnte es aus Palästina herrühren, welches mit Babylonien doch immer eine dauernde Verbindung unterhielt. Schon hierdurch wird es wahrscheinlich, [66]) daß der griech. Text, in welchem wir dieß Buch noch besitzen, eine Uebersetzung sei, indem in den frühern Zeiten, in welche es, da es zeitig und häufig gebraucht wird, immer gesetzt werden muß, ein griechisches Product selbst die palästinische Literatur nicht aufzuweisen hat. Hierzu fügt sich aber auch außer an-

---

65) Denn daß dieß Buch nicht in Wahrheit von Baruch, dem Gefährten des Jeremias, herrühren könne, vielmehr die Fiction, nach welcher es als solches aus dem babyl. Exile den Glaubensgenossen in Palästina gesendet wäre, eben nur eine Fiction sei, ist schon klar aus der unter diesen Verhältnissen vollkommen unerklärbaren Unbekanntschaft des Verfassers mit der Lage der Dinge, unter denen er schreiben will, s. darüber Eichhorn a. a. O. S. 381. ff.

66) Was Eichhorn a. a. O. für unerweislich hält, auch de Wette (a. a. O. S. 401.) verwirft, aber doch zahlreiche und ansehnliche Vertheidiger gefunden hat, s. de Wette (a. a. O. Not. e.).

derweiten Gründen [67]) der gemischte theologische Charakter dieser Schrift beweisend an, der gerade bei solcher Ansicht erklärbar wird.

In schneidendem Widerspruche gegen allen Alexandrinismus tritt auch in diesem Buche die traurige Ansicht von der vernichtenden Gewalt des Todes uns entgegen. Mit betrübender Klarheit und unbegreiflicher Ruhe versichert der Verfasser (II. 17.), daß die Todten, deren Geist von ihrem Leibe genommen ist (ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα αὐτῶν ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν), weder den Herrn loben, noch seine Gebote halten können und bezeichnet die im Todtenreiche versammelt sind als Dahingeschwundene (ἠφανίσθησαν III. 19.). Auch der Weisheit wird gar nicht in alexandrinischer Art gedacht, vielmehr steht die auf sie bezügliche Stelle (III. 14. ff.) in Parallele zu dem im Siraciden über sie Gesagten. Der Weg zu ihr ist schwer zu finden und steil zu erklimmen; sie thront im Himmel. Allein der höchste Gott sendet sie herab zur Erde, zu Jakob, seinem Sohne und zu Israel, seinem Geliebten, wonach sie denn auf Erden erscheint und unter den Menschen wandelt, nämlich im Buche der göttl. Gebote und als Gesetz, das in Ewigkeit dauere. Es leuchtet ein, wie hier auf ganz ähnliche Weise wie bei dem Siraciden

---

67) Hierbei möchte ich auf die angeblichen Uebersetzungsfehler nicht allzuviel Gewicht legen, besonders nach dem, was Eichhorn a. a. O. S. 388. Not. u.) dagegen bemerkt hat. Beachtenswerther scheint mir die Notiz Björnstähl's im Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur 3. S. 170. über den syrisch-hexaplarischen Codex zu Mayland: In Barueo autem, quod mirum, adsunt quamvis raro signa et excitatur versio Theodotionis. Wäre dieser Nachricht ohne weitere Prüfung zu trauen, was Eichhorn (a. a. O.) freilich bezweifelte: so sähe ich nicht ein, warum sie nicht auch als Beweismittel für einen nicht-griechischen Urtext gebraucht werden könnte, indem eine versio doch immer von einem überarbeiteten Urtexte unterschieden werden muß, auf welche nach Eichhorn jene Bemerkung auch gezogen werden könnte.

die göttliche Weisheit in den göttl. Gesetzbüchern fixirt und gleichsam personificirt erscheint und wie demnach weder Gfrörer'n die Aeußerung bei dem Siraciden so sehr auffallen durfte, daß er deßhalb die Stelle für untergeschoben erklärte, [68]) noch auch dem Grotius die unsrige, daß er sie als ein Einschiebsel von christl. Händen betrachtete, da sie auf die Erscheinung Gottes auf Erden im Messias anspiele.

Dagegen mußten dem griechischen Concipienten doch auch die LXX in ihrer alexandrinisirenden philosophischen Form bekannt und genehm sein. Die Worte IV. 7.: παροξύνατε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ scheinen mir nämlich offenbar die alexandrinisch-willkührliche Uebersetzung von Ps. XCV. (XCVI.) 5.: ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια, ὁ δὲ κύριος τοὺς οὐρανοὺς ἐποίησεν zu berücksichtigen (s. S. 69.).

Doch Dieß mag nun über die Apokryphen genug gesagt sein, insofern sie nur mittelbare Quellen des Alexandrinismus sind, d. h. durch anderweite Verhältnisse Spuren desselben an sich tragen, dem sie ursprünglich fremd waren. Wir wollen uns nun sogleich zu denjenigen wenden, die als eigentliche, natürliche und unmittelbare Zeugnisse für diese Religionsphilosophie angesehen werden müssen. Ich rechne hierher neben der Weisheit des Pseudosalomo, das zweite, dritte und vierte Buch der Makkabäer.

Unter diesen nimmt nun ohne Zweifel die bei weitem vornehmste Stelle das genannte Buch der Weisheit ein, ja, die nächste nach Philo unter allen uns übrigen Monumenten des jüdischen Alexandrinismus, [69]) ohne jedoch mit diesem

---

68) S. oben S. 139.

69) Besondere Darstellungen der Lehrsätze des Buches geben: Jo. Melch. Faber super libro sapientiae. Onold. 1776. 77. 4. P. I. Sect. 1—6. u. P. II. S. 1—4. 1786—89. 4. (Er schrieb das Buch dem Serubabel zu und fand auch persische Dogmen in ihm. Dieß P. I. Sect. 3. sqq. Den 2. Theil fügte er zu seiner Vertheidigung an wider Hasse die Weisheit Salomo's.

selbst in Rücksicht auf den geschichtlich-philosophischen Werth auch nur vergleichbar zu sein, indem, wenn wir des Buchs der Weisheit entbehrten, uns auf dem Felde unsrer Untersuchung höchstens einige Zwischenstadien unbekannt sein würden, durch welche sich das philosophische Bestreben der alexandrinischen Juden zu der Höhe emporwand, die sich in Philo darlegt, und einige weitere Folgesätze, die sich aus den uns sonst bekannten Principien entwickelten, während wir ohne Philo, auch bei dem Besitze dieses Buches, über letztere selbst, die natürlich Alles zusammenhalten und erläutern, völlig im Dunkel gelassen wären und entweder von den gegebenen Aeußerungen derselben, wäre es sonst noch mit der nöthigen Sicherheit und Vollständigkeit möglich, auf sie zurückschließen oder das Ganze als unerklärbares Räthsel betrachten müßten.

Denn wenn anders, wie wir ins Einzelne gehend in der Entwickelung des philonischen Lehrbegriffs nachgewiesen haben, als der Grundzug des Alexandrinismus, der sich in allen einzelnen Richtungen sichtbarer oder verborgener ausspricht, die

---

Jen. 1785. 8.). Jac. Brucker de vestigiis philosophiae Alexandrinae in libro Sapient. in miscell. Berolin. VI. p. 150. sqq. Grimm: Etwas über die alexandrinische Philosophie und deren Spuren im Buche der Weisheit, Annaberg 1773. 4. Ganz abweichend von dieser gewöhnlichen Ansicht ist die in neuern Zeiten von Baumgarten-Crusius (Grundzüge d. bibl. Theol. Jena 1828. S. 96.) aufgestellte und von Carl Ludw. Wilib. Grimm (de libri Sapientiae Alexandrina indole perperam asserta. Jen. 1833. 8.) wenigstens polemisch unterstützte, daß das Buch von einem mit der griech. Gelehrsamkeit nicht unvertrauten palästinischen Juden abgefaßt worden sei. Sie möchte jedoch, zumal da unser B. den palästin. Juden unbekannt geblieben zu sein scheint (s. Zunz a. a. O. S. 105.), nicht viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich haben, als die jüngst von Paulus in den Heidelberger Jahrbüchern hingeworfene, daß ein makedonischer Ursprung dasselbe am genügendsten erkläre. In wie weit Grimm Beachtenswerthes gegen einzelne zu berührende alexandrinische Momente erinnert hat, werden wir im Folgenden auf ihn zurückkommen.

Ansicht anerkannt werden muß, daß das göttliche Wesen in so reiner und darum so erhabener Vollkommenheit throne, daß keine menschlich gedachte oder denkbare Eigenschaft diese zu bezeichnen vermöge, daß es mithin als reines Sein ohne Aeußerung; die Aeußerungen aber göttlichen Seins, oder die göttliche Kraft und Wirksamkeit, deren Zeugniß ja die ganze Welt gäbe, als für sich bestehende, untergeordnete Theilnehmer am göttlichen Wesen anzusehen seien, sie erkennbar, dieß selbst absolut verborgen, weil nur das sich Aeußernde den Kreis menschlichen Wissens berühre: so findet sich über dieses Alles in dem ganzen Buche der Weisheit kein klares philosophisches Wort. [70]) Wohl aber setzt es behufs seiner Erklärung sowol diese philosophischen Principien, als auch z. Th. deren besondere Entwickelungsweisen, wie sie uns sonst bekannt sind, bestimmt genug voraus, und verräth klärlich einen mit diesem Geiste genau vertrauten und befreundeten Verfasser. Letzteres ist vor Allem der Fall in dem Lobe der göttlichen und weltschöpferischen Weisheit, welches Kap. VII.—IX. den Verfasser vorzugsweise, aber auch sonst häufig beschäftigt. Zwar findet sich auch in ihm, wie in dem des Siraciden Nichts vor, das an sich mit Nothwendigkeit veran-

---

70) Ich nehme hierbei an, was auch in der neuern Zeit ziemlich allgemein festgehalten worden ist, daß das Buch der Weisheit von Einem Verfasser herrühre; so de Wette in s. Einleitung S. 387. ff. Bauermeister in: Commentario in libr. sap. (Gotting. 1828. 8.) p. 2.—26. Sfrörer a. a. O. II. S. 201. ff. Früher glaubte man das Buch in mehre Theile zerfällen zu müssen, ohne daß jedoch eine Uebereinstimmung Derer, die Dieß behaupteten, hierin erwirkt worden wäre. Du Pin (dissertat. prélim. sur la bibl. T. I. p. 350.) und Hubigant (proleg. in Script. S. II. p. 160.) trennten die 9 ersten Kapp. von den folgenden; Eichhorn in s. Einl. in die Apokryphen S. 88. ff. 144. ff. ließ den ersten Theil mit XI. 1. endigen. Bretschneider in s. Abhandll.: de libri sapientiae parte priore Cap. I.—XI. e duobus libellis diversis conflata. Pars I.—III. Viteberg. 1804. 4. theilte auch noch diesen ersten in 2 andere (I.—VI. 8. und von da bis XI. 1.).

faßte dieſe als ein für ſich beſtehendes Weſen in dieſem Buche bezeichnet anzunehmen, indem Keines von Beidem vorliegt, wodurch (wie ich bereits oben bemerkte) [71]) die Perſonification von der Hypoſtaſirung an ſich mit Sicherheit geſchieden werden kann, klare wirkliche Erklärung und beſtimmte durch weſentlichen Gegenſatz gegebene weſentliche Scheidung des angeblich Hypoſtaſirten von Dem, mit welchem es ſonſt als verbunden gedacht werden müßte. Wenn ich aber auch hierin von der Anſicht mehrer Erklärer dieſes Buchs abzugehen genöthigt zu ſein glaube: [72]) ſo ſtimme ich doch gewiſſermaßen auf der andern Seite mit ihnen überein und behaupte, daß allerdings eine weſentlich für ſich beſtehende göttliche Weisheit in dieſem gelehrt werde, indem es alle andern Umſtände klar machen, daß der Verfaſſer in alexandriniſche Religionsphiloſophie eingeweiht war, ſeine eignen Mittheilungen ihr anbequemt habe und man mithin vorauszuſetzen berechtigt iſt, er werde auch dieſe Weisheit, dem Grundzuge der alexandriniſchen Theologie zu Folge, als beſonders-weſentliche für ſich beſtehende Subſtanz angeſehen haben, zumal da auch gerade was er ſonſt über dieſe beibringt ſich nicht nur an alexandriniſche Beſtimmungen über ſie anpaſſen läßt, ſondern auch in einigen Beziehungen unbedingt alexandriniſche Deutung fordert.

---

71) S. oben S. 132. f. vergl. mit Abth. 1. S. 239. f.

72) Von Bretſchneider in ſ. Dogmat. der Apokryphen S. 237. ff. und in den erwähnt. Abhandll. 3. S. 1. ff., von Gfrörer a. a. O. II. S. 227.; auch wohl von Bauermeiſter a. a. O. S. 27. Darum wäre der heftige Tadel Gfrörer's gegen Paulus, der (Comment. zum Joh. S. 29. ff.) dieſe Subſtantialität geläugnet hatte, „daß er jene Zeiten gar nicht kenne oder, was noch ſchlimmer, keinen hiſtoriſchen Sinn habe“ etwas zu beſchränken geweſen, zumal da dem P. Beides nach hinreichenden Belegen, ſelbſt wenn man ſich ſonſt unter ſeine wiſſenſchaftlichen Gegner zählt, nicht ſtreitig gemacht werden kann, was aber natürlich einen Irrthum nicht ausſchließt. So iſt alſo Grimm'en, inſofern er die Möglichkeit einer Proſopopoeie bei dieſer St. behauptet (a. a. O. S. 12. f.), Recht zu geben.

Dieß das Resultat meiner Ansichten über die göttliche Weisheit des Verfassers, welches die nachstehenden Mittheilungen bestätigen und erläutern mögen. Ich will zu diesem Ende zunächst die Worte des Buchs wieder geben, von welchen die Entscheidung allerdings vornehmlich abhangt, dann aber jene Mittheilungen in der Weise anschließen, daß sie auch alles Uebrige in diesem Buche über diesen Gegenstand bemerkenswerth Gesagte berücksichtigen. Jene Worte finden sich Kap. VII. 7. ff., wo Salomo, den der Verfasser redend einführt, rühmt, wie segensreich für ihn das Gebet um Weisheit gewesen sei:

VII. 7. Drum betet' ich und so ward Weisheit mir gegeben,
Ich rief zu Gott und zu mir kam der Geist der Einsicht.
8. Sie schätz' ich höher noch als Scepter und als Thronen
Und keinen Reichthum acht' ich im Vergleich mit dieser.
9. Nicht acht' ich gleich mit ihr den Stein, der sonst unschätzbar;
Denn alles Gold ist wenig Sand vor ihrem Antlitz
Und alles Silber ist gleich Thon von ihr geachtet.
10. Sie halt' ich werther noch als Körper-Wohl und Schönheit.
Sie zu besitzen würd' ich selbst dem Lichte (dem Symbole des Glückes) vorziehn.
Denn unauslöschlich ist das Licht, das ihr entstrahlet.
11. Zugleich mit ihr kam mir nun auch der Güter Menge
Und ganz unschätzbar ist's, wie reich ich durch sie wurde.
12. Ich ward in Allem froh, da Weisheit Alles führte.
Doch kannt' ich sie noch nicht als alles Dieses Urgrund.
13. Gelernt hab' kunstlos ich's und geb' es neidlos wieder,
Denn nicht verhehlen will ich es, wie reich ich wurde. — — —

VII. 15. Verleih' mir aber Gott zu sprechen nach Erkenntniß. — — —
17. Denn truglos kennen alles Sein hat er gewähret mir,
Der Welt Zusammenbau, der Elemente Kräfte,
18. Der Tage Anfang und ihr Ende und ihr Mittel,
Der Sonnenwenden Folge und der Zeiten Wechsel,
19. Der Jahre Kreislauf und den Standort der Gestirne,
20. Des Lebenden natürlich Sein, der Thiere Ingrimm,
Der Geister Kräfte und der Menschen listig Sinnen,
Den Unterschied der Kräuter und der Wurzeln Kräfte
21. Und Alles, was verborgen ist, erkannt' ich klärlich,
Die Weisheit lehrt' es mich, die Alles erst gebildet.
22. Denn in ihr wohnt ein Geist
Verständig, heilig, eingeboren,
Vielgetheilt, zart, leichtbeweglich,
Eindringlich, rein, verständlich,
Unschädlich, voller Liebe zum Guten, spitz,
23. Unaufhaltbar, wohlthätig, voller Liebe zum Menschen,
Beständig, zuverlässig, kummerlos,
Alles wirkend, Alles übersehend, dringend durch alle Geister, die so verständig sind und rein und zart, als wie nur immer.
24. Beweglicher als die Bewegung ist die Weisheit,
Das All durchdringt sie und durchzieht es, sie, die Reine.
25. Denn ja, entquollen ist sie aus der Kraft der Gottheit,
Ein reiner Ausfluß der allmächt'gen Herrlichkeit.
Drum fügt sich Nichts ihr zu, was irgend nur befleckt ist.
26. Denn sie, ein Abglanz ist sie von dem ew'gen Lichte,
Ein fleckenloses Spiegelbild der Kraft der Gottheit.
Und seiner güt'gen Vollkommenheit ein Abbild.
27. Die Eine nur ist sie und Alles doch vermag sie
Und ob sie bleib' in sich: das All erneut sie immer.

In heil'ge Seelen kehrt' sie ein zu allen Zeiten
Erweckend also Freunde Gottes und Propheten.
VII. 28. Denn nimmer war von Gott noch irgendwer geliebet
Der nicht die Weisheit eng, als Gattin sich vermählet.
29. Der Sonne Glanz, der Sterne hohe Ordnung weicht ihr,
Zum Lichte hingestellt erscheint sie als die höhere.
30. Denn dieß erblindet wann die Nacht herzugekommen,
Indeß der Weisheit keine Tücke widerstehet.
VIII. 1. Sie dehnt sich von dem einen Ende aus zum andern,
Durchdringt das All zum Besten immer wirksam.
2. Sie liebte ich und strebt' ihr nach seit meiner Jugend,
Sie sucht' ich auch als Braut mir enger zu verbinden
Und war geworden ein Verehrer ihrer Schönheit. —
3. Da rühmt sie sich des Adels als Gefährtin Gottes,
Und der das All beherrscht: er hat sie selbst geliebet.
4. Denn eingeweiht ist sie in Gottes weise Pläne
Und Theil hat sie genommen auch an seinen Werken.
5. Wenn wünschenswerth der Reichthum ist in diesem Leben:
Wer reicher möchte sein als Weisheit, die das All wirkt?
6. Und wenn es Weisheit ist, die einst als Urgrund wirkte:
Wer ist da mehr als sie die Schöpferin des Weltalls? —

In diesen Worten liegt ein Lob der göttlichen Weisheit vor, das offenbar mehre Berührungspunkte mit demjenigen darbietet, welches sich bei dem Siraciden und in den Proverbien findet (und schon oben von uns, so weit es nöthig schien, beleuchtet worden ist), vornehmlich darin, daß die Weisheit auch hier als weltschöpferische Kraft gepriesen wird. Indeß möchte gerade deßhalb dieß Lob nicht eben als etwas unser Buch sehr Unterscheidendes erscheinen und man könnte leicht

geneigt werden, wie in jenen Schriften, so nun auch hier nicht sowol einen philosophischen Genius zu ahnen, der seine Worte mit der bestimmten Absicht aufsucht und sich ihrer bedient, um seiner innern Ueberzeugung eine möglichst adäquate äußere Gestalt gewinnen zu lassen, sondern vielmehr einen dichterischen, der, ob er schon weiß, daß sein Gebilde nur in seiner Einbildungskraft lebt, wirkt und schafft, dennoch hiermit keineswegs sein Recht beschränkt glaubt, dasselbe falls es seinen dichterischen Zwecken entspricht, als lebend, wirkend und schaffend darzustellen. Allein der angegebene Unterschied, der überhaupt dies Buch mehr als jene angegebenen Schriften für die Seite der Alexandriner gewinnt, findet sich denn doch auch in diesem Lobe, zumal wenn man letzteres mit den übrigen Aeußerungen desselben über die göttliche Weisheit zusammenstellt, wie wir Dieß jetzt unternehmen müssen. Wenn schon die entscheidend alexandrinisch-philosophischen Charaktere nicht selbstständig basirend von ihm dargelegt sind: so nimmt es doch auf deren Entwickelung im Einzelnen klärlich Bezug, ja, kann zuweilen nur aus solchen hinreichend erklärt werden.

Der vornehmste Theil der religions-philosophischen Speculationen unsrer Alexandriner und namentlich derjenigen, welche die göttlichen Mittelwesen betreffen, ruhte nämlich auf dem Versuche eine Syntheſe der Antinomie herbeizuführen, welche in ihren beiden ersten Sätzen vorlag, dem einen, daß Gott schlechthin als das allervollkommenste in dieser Vollkommenheit qualitätenlose Wesen angesehen werden müsse und dem andern, daß dem Menschen, als solchem, das Anschauen des Uebersinnlichen unmöglich sei und er nur im Schlusse von dem Sichtbaren auf das Unsichtbare kommen könne. Hieraus ist es klar, daß der physikotheologische Beweis für Ergründung des Göttlichen den Alexandrinern auf der einen Seite von der allerhöchsten Bedeutung, auf der andern jedoch, als nur zu gewissen göttlichen Eigenschaften hinleitend, auch wieder zu schwach sein mußte, jenem eigenschaftslosen Ideale des Göttlichen an sich zu genügen, welches a priori feststand. Es blieb hier kein anderer Mittelweg. Sie mußten, wenn sie durch jene

Beweisführung bei einer gütig, weise, mächtig und wie nur immer sich äußernden, die Welt bildenden, göttlichen Ursache angelangt waren, die Ursache aller Dinge als solche von den göttlichen weltbildenden Kräften trennen. [73])

Wie anklingend an solche Lehre über Gott und Welt ist nicht der Anfang des XIII. Kap.'s unsers Buchs, wo der Verfasser gleichfalls die weltbildende Weisheit im Auge hat. Ich glaube, daß die gegebenen Vorbemerkungen diese Stelle eben so erläutern, als in ihr nachweisen werden, wie denn doch schon in dieser Lehre ein innigeres Verwandtschaftsverhältniß zwischen den jüdischen Alexandrinern und unserm Verfasser, als dem Graciden und dem Zusammensteller der Proverbien Statt fand: „Thöricht von Natur müssen alle die Menschen sein," sagt Salomo nach Dem, was ihn unser Philosoph in den Mund legt, „die von Gott Nichts wissen und aus den herrlichen Gegenständen, die sie wahrnehmen, nicht vermögen Den zu erkennen, der in Wahrheit ist (τὸν ὄντα), noch den Künstler (τὸν τεχνίτην) zu erfassen durch Aufmerksamkeit auf seine Werke, sondern das Feuer, den Wind, die raschbewegte Luft, den Kreis der Sterne, das mächtige Wasser, die Leuchten des Himmels für Vorsteher der Welt, für Götter halten. Wenn sie hingerissen von ihrer Schönheit sie für Götter nehmen: sollten sie doch inne werden, um wie viel herrlicher als diese der Herr sein möge über alle sie." [74]) Wenn auch diese letztern Worte,

73) S. Abth. 1. S. 166. ff.

74) Es ist hier die von Philo so oft mit dem Namen des chaldäischen Dogma's bezeichnete und verworfene Ansicht gemißbilligt, die bei Bewunderung der einzelnen Naturschönheiten nicht sowol von ihnen auf einen höhern Urheber schließt, als vielmehr in ihnen ein Göttliches wirksam glaubt; s. Abth. 1. S. 373. Note 493. und oben S. 65. f. Es wird hiernach einleuchten, wie wenig diese St. deßhalb wider alexandrinischen Ursprung spreche, weil den Aegyptern die Verehrung der Sonne, des Mondes und der Sterne nicht eigenthümlich gewesen sei, was Faber P. I. Sect. 5. c. 10. hervorhebt. Es sollen hier überhaupt nicht einzelne Idole verworfen werden; wie denn auch

Worte, und die, welche ihnen im Texte folgen darauf hinleiten könnten, daß Salomo hier im gewöhnlichen philosophischen Sinne von der hohen Vollkommenheit des Geschaffenen auf die höhere des Schöpfers seine Leser hinüberführen wolle: so ist doch Beides nicht zu übersehen, daß die Alexandriner im minder genauen und bestimmten Sinne (worüber früher das Nöthige beigebracht worden ist) [75]) mit dem übrigen Theile der Philosophen reden konnten, und daß unser Verfasser durch die Bezeichnung Gottes, als des an sich Seienden (ὁ ὤν) und durch die angedeutete Unterscheidung dieses und des Künstlers des Alls in Gott, dieselbe Idee festhalten mochte, welche bei den Alexandrinern die bildende göttliche Kraft von dem Urwesen trennte, das der eigenschaftslosen Ewigkeit aller übrigen zum Grunde lag.

Fernere Mittheilungen über die genannte classische Stelle selbst werden die Ueberzeugung von der alexandrinischen Stimmung unsers Verfassers in der Lehre von der göttl. Weisheit noch weiter begründen, doch auch zugleich einige Differenzen desselben und die veranlassenden Gründe zu diesen schärfer hervortreten lassen. [76]) Wir erinnern uns, um Beides in ver-

---

auch schwerlich die angeblich genannten gemeinsam auf Ein Land hinweisen: sondern es sollen nur mächtig ergreifende oder gewinnende Naturerscheinungen in den Gegensatz zu dem Urheber gestellt werden.

75) S. Abth. 1. S. 145. ff.

76) Diese Verschiedenheiten werden übrigens den indirecten Beweis enthalten, daß Philo der Verf. dieses Buchs nicht sein könne, wie Mehre auf das Zeugniß des Hieronymus hin (in praef. Sal.: Nonnulli scriptorum veterum hunc esse Philonem Jud. affirmant) sich überredeten, besonders Jo. Castabardius de libro sapientiae. Bred. 1648. 12. Andere (die Calmet dissert. p. 455. N. p., auch Fabric.-Harles. B. G. III. p. 728. nennt) dachten gar an einen ältern Philo als Verfasser. Doch finde ich den Grund, den man dafür anführt, daß Hieronymus selbst einen solchen verstanden wissen wolle, indem er unter den Schriften des jüngern Philo das Buch der Weisheit nicht nennt, sehr untüchtig, indem aus jenen Worten keines-

einigter Darstellung erläutern zu können, vor Allem kürzlich der Ansicht Philo's über die göttl. Weisheit, den göttl. Logos und den göttl. Geist. Alle drei bezeichneten diesem dieselbe göttlich wirkende Mittelursache, jedoch in bestimmt gegen einander begrenzten Verhältnissen, welche nur jezuweilen dadurch, daß das Allgemeinere oder früher zu Denkende an die Stelle des Besondern und Spätern trat, scheinbar gestört wurden. Die göttliche Weisheit ward aus der Zweckmäßigkeit der Welt zunächst und unbedingt erschlossen, als deren Modificationen oder Folgen Alles, was sonst etwa noch zur Erklärung derselben erforderlich, festgestellt werden müsse. Die Zwecke überhaupt konnten nicht eher sinnlich dargestellte oder gar durch gütige und irgend welche andere Beschaffenheiten ausgezeichnete sein, ehe sie eben Zwecke waren und so die Weisheit ihres Urhebers im Allgemeinen voraussetzten. Indem jedoch die Weisheit, begrifflich festgehalten, nur Bedingung der zu bildenden Welt, nicht aber eigentliche Ursache der bereits gebildeten war, indem eine solche noch erst ein die Weisheit auf die Materie übertragendes Vermögen postulirte: so trat hier der Logos mit seinen Unterkräften vermittelnd dazwischen als factischer Urheber der Weisheit, die in dieser sichtbaren Welt vorliegt und eben auch zu einer göttlichen Ursache derselben hinleitet. Der göttliche Geist endlich erschien als die besondere Ursache des menschlichen Geistes, der sich durch selbstständige Thätigkeit wesentlich von allen sinnlichen Gegenständen ausschied und mithin nicht gleichen Entstehungsgrundes mit diesen sein konnte. [77])

So traditional nun aber auch der jüdische Alexandrinismus in seinem endlichen Zwecke und ferner auch in seinen ersten

---

wegs erhellt, daß Hieronymus die Ansicht der nonnullorum getheilt habe. Vergl. die Abhandlung de auctore libri Sapientiae Philone potius Alexandrino quam seniore publicae ventilationi subjiciunt Dan. Salthenius praes. et respond. J. C. Grube. Regiom. 1739.

77) S. über dieses Alles ausführlich Abth. 1. S. 202. ff.

Principien war, als den z. Th. unumgänglichen Mitteln für jene Zwecke: so mochte doch eine längere Zeit verfließen, ehe sich seine Theorie bis zu der Genauigkeit ausbildete, die sich in Philo wirklich findet und namentlich scheint die scharfe Zergliederung der einzelnen göttlichen Eigenschaften, die endlich zur Erklärung der weisheitsvollen Welt erforderlich seien, erst den Spätern in ihrer Vollständigkeit gelungen, während die Frühern, so weit wir namentlich in Aristobul und in den Apokryphen von diesen Zeugniß haben, dem göttlichen Logos und Geiste noch keinen eigenthümlichen Wirkungskreis zuschrieben, sondern mehr die göttliche Weisheit überhaupt (wenn auch schon in den besondern Aeußerungen, die späterhin Gelegenheit für besondere Bezeichnungen darboten, ja, bisweilen, doch nicht constant, unter den spätern Namen) dichterisch und philosophisch priesen, als diejenigen göttlichen Kräfte, deren Aeußerungen sich ihnen bei philosophischer Strenge zuerst dargeboten hätten. So konnten wir es denn auch auf der einen Seite für eben so wahr halten, als es auf der andern einen schiefen Nebenbegriff gab, mit Gfrörer zu sagen, daß die Weisheit der ältere Name für die göttliche weltbildende Mittelursache gewesen sei. [78]) Allerdings tritt gerade bei den Frühern, welche die einzelnen Bestimmungen derselben noch nicht sonderten, die Weisheit als das allgemeine Requisit stärker hervor, als bei den Spätern, welche, wenn gewisse Modificationen oder Wirkungen dieser Weisheit zu nennen waren, diese meist mit ihren besonders bezeichnenden Namen genauer angeben, aber auch die Spätern unterließen es nicht, wie sich aus der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs ergeben haben wird, öfters minder bestimmt das Allgemeine an die Stelle des Besondern zu setzen und immer hatte bei ihnen die göttliche Weisheit auch noch selbstständigen philosophischen Werth.

Verbinden wir Dem gemäß eine genaue Kenntniß der einzelnen Bestimmungen der Alexandriner über die göttliche ver-

78) S. oben S. 107.

mittelnde Kraft mit der Rücksicht darauf, wie sich diese wol allmälig erweitert haben mögen: so werden wir um eine Ausdeutung der in unsrer Stelle sowol als in andern verwandten unsers Verfassers der göttlichen Weisheit beigelegten Prädicate nicht eben bekümmert sein dürfen.

Sie erscheint in unsrer Stelle zunächst als Erzeugerin des Alls.[79]) So konnte sie auch Philo nennen und hat sie so genannt,[80]) doch würde er sie wol schwerlich in dieser Beziehung gerade so oft und so fast ausschließend genannt haben; er würde wol mehr dem genauern, ihm bekannten und befreundeten Sprachgebrauche gefolgt sein, der den Logos als letzten Vermittler des Göttlichen und Menschlichen, oder als eigentlichen Weltbildner hinstellt. Indeß kommt allerdings auch bei unserm Verfasser der Logos zuweilen in diesem von Philo bestimmten Wirkungskreise zum Vorschein. Besonders bemerkenswerth ist hier die Stelle IX. 1. 2.,[81]) welche den Anfang des Gebetes enthält, das Salomo zu Gott um Erlangung der Weisheit sprach: „Gott der Väter und Herr deines Erbarmens, der du das All durch dein Wort geschaffen hast (ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.) und durch deine Weisheit (τῇ σοφίᾳ σου) den Menschen bildetest, damit er über die Geschöpfe herrsche.“ u. s. w., Worte, die vollkommen philonisch

---

79) So VII. 12.: ἡ γενέτις πάντων, 21. und VIII. 6.: ἡ πάντων τεχνῖτις.

80) S. Abth. 1. S. 223.

81) Auch außerdem finden wir mehre Spuren einer solchen Logologie bei unserm Verf. Vergl. besonders XVIII. 24., wo er sagt: ἐπὶ γὰρ ποδήρους ἐνδύματος ἦν ὅλος ὁ κόσμος. Dieselbe Ansicht, daß im hohenpriesterlichen Gewand die ganze Welt typisch dargestellt werde, spricht Philo auch öfters aus und zwar so, daß sich dieselbe auf die Logologie gründet. Vergl. besonders de vita Mos. II. p. 671. — de prof. p. 466. al. Es leuchtet aus diesem Beispiele zugleich ein, wie vertraut unser Verf. mit der alexandrinisch-allegorischen Typologie war. Wir werden unten (Note 99.) die Stelle X. 17. als einen andern Beleg hierzu kennen lernen.

wären, wenn statt der göttl. Weisheit der göttl. Geist genannt wäre, indem, wie wir oben nachwiesen, [82]) nach dem Philo der Mensch allein in dem göttl. Logos seinen genügenden Erklärungsgrund nicht fand, sondern sein Geist, kraft dessen er über Alles herrscht, einen göttlich überströmenden Geist für sich forderte; [83]) die aber auch in dieser ihrer Form auf jene Philosophie sichtlich hinweisen, da ja die göttl. Weisheit als erste, alle andern bedingende Gotteskraft, auch das πνεῦμα bedingend in sich schließen konnte, wie sie es denn hier im Gegensatze gegen λόγος wirklich in sich schließt. [84])

Doch vermißt man, wie wir später noch etwas näher berühren müssen, bei unserm Verfasser auch überhaupt die nähern Bestimmungen, weß Wesens und Wirkens der göttliche Geist sei gar sehr und es herrscht hierin eine Unbestimmtheit,

---

82) S. Abth. 1. S. 300. ff.

83) Vergl. auch X. 1. 2.: αὕτη (ἡ σοφία) — — ἔδωκεν αὐτῷ (πρωτοπλάστῳ) ἰσχὺν κρατῆσαι ἁπάντων.

84) Die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs hat uns schon mehre Gelegenheit geboten (s. Abth. 1. S. 146. ff.) darauf aufmerksam zu machen, wie sehr wichtig gerade bei den Alexandrinern die Unterscheidung der genauern und minder genauern Rede ist. Diese Vorsicht muß, wie gleichfalls bemerkt, bei unserm Salomo noch um so strenger beobachtet werden, je unbestimmter selbst im Vergleiche mit Philo seine Terminologie ist und in je häufigere Selbstwidersprüche ihn demnach eine todte Wortauffassung verwickeln würde. Wie in der eben behandelten Stelle die σοφία in ihrer Wirksamkeit als πνεῦμα festzuhalten ist: so muß sie auch anderwärts in den für sie geeigneten Sphären aufgefaßt werden. Wie würde es sich sonst vereinigen lassen, wenn an einigen Stellen gesagt ist, daß sie Alles durchdringe (s. Note 103.), während nach andern dem Bösen die Fähigkeit abgehen soll, sie zu besitzen I. 8. ff. XIII. 1., wenn sie nicht dort in kosmisch-generalerm, hier in gnostisch-specialerm Sinne zu verstehen wäre, nach welchem letztern allerdings vermöge der engen Verknüpfung zwischen Tugend und Weisheit in dem theosophischen Alexandrinismus auch nur der wahre Philosoph wirklich tugendhaft sein kann (s. darüber in Betreff unsers Salomo weiter unten)?

die vornehmlich dadurch befördert wird, daß auch wieder (was die spätere jüdisch-philosophische Terminologie vermied, jedoch in der christlichen wieder auftauchte, wo der Logos auch öfters als ein πνεῦμα ἅγιον erscheint) unsrer göttlichen Weisheit, insofern sie sich äußert (oder nach der genauern Sprache Logos ist) ein πνεῦμα zugeschrieben wird (I. 6.: πνεῦμα σοφίας) und diesem göttlichen Geiste derselben dann natürlich alle die Eigenschaften beigelegt werden, die sich wol sonst bei dem Logos finden, ohne daß man dadurch schon berechtigt würde, den göttlichen Geist überhaupt mit der göttlichen Weisheit zu identificiren.[85]) Die wichtigste Stelle hierüber findet sich in den übergetragenen Versen VII. 22. ff. Die Prädicate, die an jenem O. dem Geiste der Weisheit beigelegt werden (in deren angeblicher Zahl 21 man jedoch nicht eben eine geheimnißvolle Anspielung auf 3×7, oder eine bedeutsame Verbindung der beiden heiligen Zahlen zu sehen hat)[86]) sind den verschiedensten Beziehungen, in welchen dieselbe nach alexandrinischen Vorstellungen in Thätigkeit kommen, oder als Logos auftreten kann, entnommen und das kosmische Element der Weisheit eben so, als ihr belehrender Einfluß ist berücksichtigt. In beiderlei Rücksicht sind so viel entscheidende Anklänge an den Alexandrinismus, daß

---

85) Wie Gfrörer a. a. O. II. S. 217.: „Es fällt in die Augen, daß die beiden Worte σοφία und πνεῦμα ἅγιον in dieser Stelle als gleichbedeutend erscheinen; denn sie wechseln mit einander ab, als verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache.“ Uebrigens ist die Stelle zu interpungiren: ἅγιον γὰρ πνεῦμα παιδείας, φεύξεται δόλον, und zu übersetzen: der Geist des Unterrichts oder der Weisheit ist ein heiliger Geist, er wird u. s. w. Hiernach könnte das πν. ἅγ. θεοῦ noch immer vom πν. παιδείας verschieden sein. Doch wechselt auch dieses, wie wir weiter unten sehen werden, bestimmt mit der Sophia ab.

86) Wie nach Faber (Pars I. Sect. 4. p. 10.) Mehre, Hasse, Eichhorn, Bretschneider, Bauermeister, Gfrörer. Selbst die Zählung ist willkührlich. Es ist nicht abzusehen, warum die Prädicate im 24. V.: πάσης κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα, nicht mitgezählt werden sollen.

wir nicht umhin können, über beide hier noch mit einigem Mehren zu sprechen und zu zeigen, wie viel Licht über jene von der Kenntniß dieses aus sich verbreitet. Es wird hierbei von selbst gerathen sein, Alles, was sich auch außer der erwähnten Stelle in unserm Buche eine jede dieser beiden Rücksichten kräftiger Berührendes vorfindet, gleich hier mit einzuweben, wo es, wie selbst am klärsten verstanden, so auch seine Umgebungen am hellsten beleuchten wird.

Auf den Geist der Weisheit, insofern er die Menschen göttliche Weisheit lehrt (πνεῦμα παιδείας I. 5.), führen außer den Prädicaten der Verständigkeit und Verständlichkeit (VII. 22.: νοερὸν — σαφὲς) auch noch die andern, daß er heilig und unbefleckt (ἅγιον — ἀμόλυντον) [87]) sei. In welchem Sinne sagt der Anfang des Buchs (v. 4. f.): „In eine boshafte Seele wird die Weisheit nicht einkehren, noch kann sie wohnen in einem Leibe der der Sünde dient; denn ein heiliger ist der Geist des Unterrichts.“ Es will Dieß nichts Anderes sagen, als was Philo so oft und mit so auszeichnendem Nachdrucke hervorhebt, daß ächte Tugend und wahre Weisheit mit heilig-unzertrennlichen Banden aneinander geknüpft seien, daß Diejenigen, welche das Göttliche nicht in Wahrheit kennen, als Thörichte und Gottlose, dagegen aber auch als Kinder Gottes betrachtet werden müßten, denen diese Erkenntniß verstattet sei. [88]) Wir haben, als wir dieser Lehre des Alexandrinismus bei Philo Erwähnung thaten, die Fäden nachzuweisen gesucht, die sie mit ihren Schwestern philosophisch verknüpfen und können uns nun begnügen darauf zurückzuweisen. [89]) Sehr natürlich gründete sich übrigens bei demselben Philo auf diese Wesensverwandtschaft zwischen Weisheit und Tugend (ob sie schon noch anderweiten philosophischen Anhalt in der höchst-einfachen Natur Gottes fand) [90]) die Unfähigkeit des Menschen durch

87) Vergl. auch I. 5.

88) S. auch II. 13.

89) S. Abth. 1. S. 368. ff.

90) S. daselbst S. 133. ff.

eigne Kraft die göttliche Weisheit zu erringen, indem er vermöge seiner menschlichen Natur auch in nothwendiger Unvollkommenheit befangen sei. [91]) Nur das reine Geistige vermag ungestört und ungetrübt das Göttliche, weil von ihm nicht verschieden, zu umfassen und also Tugend zu üben. Bei dem Menschen aber tritt zu dem erstern durch die Geburt noch das Irdische hinzu, eine Vereinigung, die als der erste Fall zu betrachten ist, an welchen sich in unzerreißbarer Folge fort und fort an sich sündige Handlungen anknüpfen, da das Bestehen des Körpers jezuweilige Abziehung des Geistes vom Geistigen, die eben (wenn schon, wo nothwendig, nicht sowol für den Menschen, als an sich) Sünde ist, verursacht. Gleichen Grund und gleiche Folge kennt nun aber auch unser Salomo, wenn er sie schon nur in einigen Worten ausspricht. Doch mag die folgende Reihe Stellen nachweisen, wie nichts desto weniger treu dieser Gedankengang bei ihm vorliegt. Zuerst X. 1. 2.: „Die Weisheit bewachte den erstgebildeten Vater der Menschen, den allein Geschaffenen, entriß ihn dem ihm eigenthümlichen Sündenfalle (ἐκ παραπτώματος ἰδίου) und gab ihm Kraft zu herrschen über Alles." Es kann hier nicht zweifelhaft sein, daß das παράπτωμα ἴδιον eben nach der angegebenen Theorie des Alexandrinismus der dem Menschen als solchem eigenthümliche Sündenfall ist, bei welchem er, früher ein reiner Geist, sich mit dem Irdischen verband. [92]) Er würde hierdurch aber untergegangen, den übrigen Gebilden der Erde gleich geworden

91) S. Abth. 1. S. 347. ff.

92) Ueber solche frühere und vollkommenere Existenz des Menschen vergl. VIII. 19. f.: παῖς δὲ ἤμην εὐφυὴς, ψυχῆς τε λαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμιαντον. Daß in diesen Worten auch Präexistenz böser Seelen gelehrt sein solle, s. Eichhorn a. a. O. S. 181. Note n., ist eben nicht an sich klar. Doch wäre eine solche auch mit den alexandrinischen Principien sehr vereinbar; sie würde nämlich die von dem Sinnlichen noch nicht genug geschiedenen, ja, vielleicht immer enger mit ihm verwachsenen Seelen treffen.

sein, hätte ihn nicht die Weisheit, oder, wie Philo genauer gesagt haben würde, der heilige Geist, durch seine Vereinigung mit ihm den übrigen entnommen und zum selbstständig-wirkenden Geiste erhoben, so daß er über Alles herrschte. [93]) Doch bleibt der Leib eine sündige Last und hemmt die Erkenntniß Gottes. Vergl. IX. 14. 15.: „Die Gedanken der Sterblichen sind nichtswürdig und ihre Meinungen oft irrig; denn ein vergänglicher Leib lastet auf der Seele und eine irdische Hülle beschwert den gedankenvollen Geist. Und kaum können wir errathen, was auf Erden ist und was vor den Händen ist, finden wir mit Mühe. Wer aber mag erforschen was der Himmel birgt; oder wer deinen Willen erkennen, wenn du nicht Weisheit gibst und deinen heiligen Geist von den Höhen sendest? Auf solche Art nur werden die Wege Derer, die auf Erden sind, zu recht gerichtet und die Menschen belehrt über Das, was ihnen wohlgefällt und werden durch die Weisheit gerettet." [94]) Wie nun aber Philo trotz Dessen, daß er den Menschen für natürlich-unvermögend hielt, selbst kräftig einzudringen in die heil. Geheimnisse der göttlichen Weisheit und hier Alles der göttlichen Gnade zuschrieb, denn doch als unumgängliche Bedingung dieser Gnade theilhaftig zu werden, das innige Verlangen der Menschen nach solcher Weisheit aufstellte: so kehrt Dieß auch in unsrer salomonischen Weisheit, [95]) ja,

---

93) Vergl. IX. 1. 2. und das vor Kurzem (S. 164.) über diese Stelle Gesagte.

94) VIII. 21.: *γνοὺς δὲ ὅτι οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατὴς, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῷ.* Uebrigens schloß sich bei Philo an diese Lehre von der sinnlichen Sündlichkeit des Leibes sehr natürlich die andere von der nothwendigen Ertödtung desselben durch Askese an. Doch kann ich die Empfehlung der letztern in Stellen wie III. 10. 14. IV. 1. 2., die Eichhorn (a. a. O. S. 94. und 134. Note a.) dafür anführt, nicht finden, indem hier die Kinderlosen bloß im Verhältnisse zu den Bösen, die Kinder haben, selig gepriesen werden. S. auch Bretschneider in der erwähnten Abhandl. 2. S. 2. ff.

95) Dieß ist der Sinn der Stelle VI. 18.: *ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία*, welche Grimm (a. a. O. S. 14.)

grade unter demselben eigenthümlichen Bilde wieder, unter welchem Philo und die Therapeuten diese Ansicht empfehlen. [96])

Ehe wir nun weiter zu den Bemerkungen über die kosmischen Prädicate fortgehen, die unser Salomo der Weisheit beilegt, wollen wir Einiges beifügen, was, wie wir glauben, gerade an dieser Stelle am Kürzesten in das erforderliche Licht gestellt werden kann: die Ansicht des Salomo über das unsterbliche Wesen der Seele gehalten gegen die Philosopheme der übrigen Alexandriner über diesen Gegenstand und namentlich des Philo. Dieselbe erfordert aber um so mehr einige besondere philosophische Aufmerksamkeit für sich, da sie nicht nur in den hellsten Gegensatz gegen die trüben und niederschlagenden Ansichten des Siraciden und der palästinischen Apokryphen überhaupt tritt: sondern auch hierin an den uns schon bekannten Umkreis der philosophischen Speculationen unsrer Alexandriner charakteristisch anstreift.

---

nur in sehr falschem Verständnisse als Worte ansehen konnte, die allein durch die künstlichste Interpretation mit der Ansicht persönlichen Bestehens der göttl. Weisheit in Einklang gebracht werden könnten.

96) Vergl. VII. 28. ff. mit dem oben von uns Gesagten, s. Abth. 1. S. 384. Note 508. und Phil. de vit. contempl. p. 899. Es könnte dieß als ein Moment angesehen werden, was die zwischen unserm Salomo und den Therapeuten gezogene Parallele noch ausdehnte, s. Nachtigal (das Buch der Weisheit. Als Gegenstück des Koheleth bearbeitet, Halle 1799. 8.) zu XVI. 28. Gfrörer a. a. O. II. S. 265. ff. Daß er nämlich wirklich dieser angehört habe, hat man aus III. 13. 14. nachzuweisen gesucht, wo die Ehelosigkeit, die bei den Therapeuten allerdings eben so in Ehren stand, als sie von den andern Juden verworfen ward, ausgezeichnet wird. Indeß geschieht Dieß doch hier nur sehr bedingt, nämlich im Gegensatz zu einer Ehe mit einem Bösewichte. Ungleich bedeutender sind, doch nicht ganz entscheidend XVI. 26.—29. II. 10. IV. 9. cl. Phil. de vit. contemplat. p. 899. Auch s. unten Note 107.

Dieß namentlich in dem von unserm Verfasser mit klarer Bestimmtheit ausgesprochenen Satze, daß wandellose Unsterblichkeit allein durch die Tugend des Menschen bedingt werde.[97]) Wir kennen bereits aus Philo diesen Satz und den eigenthümlich-nothwendigen Zusammenhang, durch den er mit der alexandrinischen Speculation verwachsen war,[98]) ohne welchen er denn auch bei unserm Salomo weder historische noch philosophische Unterlage haben würde. Um nicht die Uebersicht über die Beweisstellen hierzu, die ich sogleich geben werde, durch fernere Bemerkungen stören zu müssen, will ich nur noch im Voraus darauf aufmerksam machen, daß bei Mangel genauerer Einsicht in die alexandrinische Denkweise und namentlich Exegese diese ganze Lehre sehr inconsequent von unserm Verfasser neben die Erzählung in der Genesis, nach welcher der Tod eine Folge des ersten sündlichen Ungehorsams gegen Gott war, gestellt, ja, diese jener alexandrinischen Vorstellung auf's Schneidendste entgegengesetzt erscheinen könnte; denn von jener habe die Verbindung der Seele mit einem irdischen Körper überhaupt als sündlich und wandelbar und der Mensch also als an sich schon sterblich angesehen werden müssen. Unbedachter Weise also mindestens, wenn nicht in fremdem Geiste könne daneben eine andere erste Sünde genannt werden, aus welcher der Tod hervorgegangen sei. Dieser Anstoß würde, wenn er sich in dieser Weise vorfände (wie es in Wahrheit den Worten gemäß, die wir gleich näher kennen lernen werden, den Anschein hat), bei einem Schriftsteller sehr auffallen müssen, dessen philosophischer Geist sich fein ganzes Werkchen hindurch so scharf ausprägte. Er verschwindet aber völlig, wenn man den Alexandriner, wie man doch soll, alexandrinisch erklärt, d. h. wenn man nicht unbeachtet läßt,

---

97) Er kehrt auch wieder 2. Makk. VI. 14., wo der 4. der 7 Brüder, welche durch des Antiochus Epiphanes Grausamkeit Märtyrer für den Glauben ihrer Väter wurden, zu dem Tyrannen sagt: *σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται*, s. unten.

98) S. Abth. 1. S. 330. ff.

mit welchen Augen die Alexandriner die Erzählung von dem Sündenfalle betrachteten, wie sie gerade durch ihn die ursprünglich sündige Vermischung des Geistigen und des Materialen zum Menschen ausgedrückt glaubten. [99]) Als Beweisstellen aber für das zuvor Gesagte sind nun vorzüglich folgende auszuzeichnen: I. 12. ff. sagt unser Philosoph: „Strebet nicht so nach dem Tode mit eurem Irrthume, nähert euch nicht so dem Untergange durch die Werke eurer Hände; denn Gott hat den Tod nicht hervorgebracht, noch ergötzt er sich an dem Verderben der lebendigen Geschöpfe. Er hat das All erschaffen, damit es sei. Heilsam sind die Erzeugnisse der Erde und nicht sind unter ihnen (nämlich in wie weit sie für Zwecke Gottes erschaffen sind) Kräuter des Todes, noch ist des Todes Herrschaft auf der Erde; denn die Gerechtigkeit ist unsterblich, die Gottlosen aber riefen ihn herbei durch ihre Hände und durch ihre Reden; sie hielten ihn (oder vielmehr die Sünde) für ihren Freund und gingen zu Grunde und machten ein Bündniß mit ihm, weil sie würdig sind, zu seinem Theile zu gehören.“ [100]) Aehnlich VI. 18. ff.: „Der Anfang der Weisheit

---

99) Es ist Dieß übrigens nicht der einzige Fall, in welchem unser Verfasser die Schrift mit demselben philosophisch-deutelndem Auge betrachtet, wie Dieß uns von den Spätern, namentlich von Philo im Einzelnen bekannt ist. Ich kann nicht umhin noch der Stelle X. 17. Erwähnung zu thun, wo von der Weisheit geredet wird: *ὡδήγησεν αὐτοὺς ἐν ὁδῷ θαυμαστῇ καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς σκέπην ἡμέρας καὶ εἰς φλόγα ἀστέρων τὴν νύκτα.* Gerade wie hier unser Verf. das göttliche Wesen, welches nach Exod. XIII. 21. die Israeliten in der Rauch- und Feuerwolke leitete, auf die Sophia deutet, verstand auch Philo seinen Logos darunter, s. oben S. 134. Note 34.

100) Ueber dieses Letztere, daß der Tod nicht ursprünglich in der durch Gott geordneten Welt war, sondern später durch die Sünde der Menschen hinzutrat, s. II. 23.—25.: *ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν· φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσι δ' αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.* Dieser *διάβολος*, durch dessen Neid die Sünde in die Welt gekommen sei, darf nicht mit Eichhorn (a. a. O.

ist der aufrichtige Wunsch nach Unterricht, die Beherzigung dieses Unterrichts aber gebiert die Liebe zu ihm, diese Liebe Beobachtung seiner Gebote, das Halten der Gesetze, Zuversicht der Unvergänglichkeit (βεβαίωσις ἀφθαρσίας); die Unvergänglichkeit aber führt in die Nähe Gottes."

Trotz Dessen nun aber, daß auf solche Weise Tugend und Unsterblichkeit, wie Laster und Aufhören des Seins in die engste Verbindung gestellt wird, erscheinen doch auch Die, welche vor Zeiten über den Gerechten spotteten, der um seiner Seele und um seines Gottes willen willig Trübsal erduldete und den Freuden der Erde entsagte, sich noch ihrer und der Vergangenheit nach unserm Verfasser bewußt, wie denn fast das ganze 5. Kap. mit der Trauer der Gottlosen im Tode angefüllt ist. Dieß darf jedoch nicht geradehin als Selbstwiderspruch angesehen werden. Auch die Lasterhaften dauerten der einstimmigen alexandrinischen Meinung und der von ihnen angenommenen göttlichen Natur der menschlichen Seele gemäß ihrem Wesen nach fort; ihre unglückliche Lage bestand darin, daß sie wieder zu neuen irdischen Verbindungen fortgerissen

---

S. 94.) und Gfrörer (a. a. O. II. S. 236.) durch Teufel erklärt werden. Dämonen im übeln Sinne des Worts oder gar ein böses Princip, was in Gegensatz gegen das Göttliche träte, sind dem reinen Alexandrinismus fremd. Nichts desto weniger wird diese Stelle immer eine Anspielung auf Genes. III. 1. ff. enthalten und Bauermeister hatte Unrecht als er Dieß (S. 58. f. Comment.) läugnete. Auch folgt nicht aus Diesem Jenes; denn wohl konnte die Schlange wegen ihrer lästerlich-verführerischen Worte διάβολος genannt werden, ohne daß deßhalb an ein wesentlich böses Princip gedacht werden müßte. Aber diese Erklärung ist auch ganz nothwendig, sobald man erwägt, was so eben angedeutet ist, daß die ganze Stelle, wenn sie nicht auch sonst in den seltsamsten Widerspruch zu unserm Salomo treten soll, von diesem in der gewöhnlichen allegorischen Weise der Alexandriner aufgefaßt werden muß, welche dem Teufel dabei keine Statt vergönnte oder vergönnen konnte, sondern unter jener Schlange das verführerische, Gott mit dem Menschen entzweiende Vergnügen verstand, s. Abth. 1. S. 345. f.

werden, und leicht mochte angenommen werden, daß sie vor diesen, nicht minder als die reinen Seelen, die Erinnerung an die eben verflossenen festhielten, das glückliche Loos Derer beneideten, die nun völlig gereinigt das Göttliche schauen konnten, wie es ist, und dennoch nicht im Stande waren, sich in gleich körperloser Reinheit zu erhalten, zu welcher sie sich noch immer nicht gehörig befähigt hatten.

Noch ist es endlich mit einem Worte hierbei zu bemerken, daß Salomo einer Art Gerichtstag [101]) Erwähnung thut, in welchem eben über das zukünftige Loos der von ihren körperlichen Verbindungen losgeschiedenen Seelen entschieden werden solle. Ich erinnere mich nicht bei irgend einem andern Alexandriner eine Andeutung eines solchen Tages gefunden zu haben.

Wir können uns nun zu dem Frühern wieder zurückwenden. Der göttlichen Weisheit, insofern sie sich thätig erwies, ward von unserm Salomo ein Geist, und diesem hinwiederum besonders in den oben übergetragenen Versen, die für das Verständniß der salomonischen Lehren, wie für die Geschichte der alexandrinischen Religionsphilosophie von hoher Bedeutung sind, die Gesammtheit der Prädicate beigelegt, die der thätigen Weisheit (oder dem Logos) in ihren verschiedenen Beziehungen, theils als vorsehend-erziehender, theils als schöpferisch-bildender Kraft zustand. Was in ersterer Rücksicht zu erinnern war, glauben wir beigebracht zu haben. Die letztere soll uns nun beschäftigen. In ihr finden die übrigen Prädicate jener Stelle, so seltsam und widersprechend sie erscheinen mögen, ihre Erledigung. Nur muß ein unausgesetztes Augenmerk auf die Kosmogonie der Alexandriner, wie sie in den beiden Lehr-

---

101) III. 7.: καιρὸς ἐπισκοπῆς, 18.: ἡμέρα διαγνώσεως. Fast unbegreiflich ist es hierbei, wie Grimm (a. a. O. S. 25. Note 36.) den καιρὸς ἐπισκοπῆς de tempore, quo piorum res jam his in terris decernatur verstehen konnte. Entscheidend dagegen ist wie Kap. III. v. 4. ff., so v. 18.

typen bei Philo vorliegt, die Aufmerksamkeit des Unterstechenden leiten. [102])

Eingeboren und vielgetheilt (μονογενὲς, πολυμερὲς) ist der schöpferische Geist der göttlichen Weisheit. Beide Prädicate sind eng zu verbinden und dulden keine andere Ausdeutung als eine solche, die auf die pantheistisch-idealistische Weltanschauung hinweist, welche wir bei Philo kennen lernten und nach welcher dasselbe göttliche Wesen Alles durchdringt, in Allem, ja, Alles selbst ist, wenn schon in verschiedenen Manifestationen seiner selbst. Dieß sagt uns auch unser Salomo fast mit denselben Worten, wie Philo, a. einer a. St., [103]) in welcher besonders der Ausdruck διατείνειν nicht übersehen werden darf, da er das Kunstwort ist, dessen sich Philo zur Bezeichnung des göttl. Actes bedient, vermöge dessen sich das urgöttliche Wesen aus dem absolut Einfachen in die mehren Welttheile erweiterte. [104])

Der Geist der Weisheit ist ferner zart, leichtbeweglich, eindringlich, spitz, unaufhaltbar (λεπτὸν, εὐκίνητον, τρανὸν, ὀξὺ, ἀκώλυτον). Der Sinn dieser Prädicate ist Jedem klar, der sich erinnert, wie die alexandrinische Kosmologie in einen tief in das innerste Wesen des gesammten, nicht nur jüdischen, Alexandrinismus eingreifenden, diesem jedoch seinem letzten Zwecke nach immer fremden Typus die göttlich-bildende Wirksamkeit in die Sonderung der ursprünglich in der chaotischen Materie unordentlich gemischten Urkräfte setzte, wo

---

102) S. Abth. 1. S. 192. Wie eng diese beiden Lehrtypen verschmolzen, daß sie zuletzt so ruhig neben einander bestehen konnten, wie namentlich an u. St., aber auch bei Philo selbst, haben wir bereits bei letzterem gesehen.

103) Vergl. VII. 24.: διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα., VIII. 1.: διατείνει δὲ ἀπὸ πέρατος εἰς πέρας εὐρώστως καὶ διοικεῖται τὰ πάντα (XV. 1.) χρηστῶς., I. 7.: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς., XII. 1.: ἔστιν ἐν πᾶσιν.

104) S. Abth. 1. S. 267.

dann der Logos als Zertheiler (τομεὺς) dazwischen trat und Alles für die erforderlichen Zwecke sonderte und wieder verknüpfte. Eben die Fähigkeit des letztern, oder vielmehr nach unserm Verfasser der Weisheit als Logos, vermöge deren sie zwischen Alles, was und wie es auch nur immer in der anfangloſen Unordnung verbunden vorlag, trat und es so trennte, konnte mit jenen Bestimmungen sehr angemessen belegt werden. Auch die Beweglichkeit der Weisheit, die in dieser Stelle mehrmals besonders gerühmt wird,[105] ist bei Philo nicht unerwähnt oder unmotivirt.[106] Von dieser bei der Weltbildung in bestimmter Weise geordneten Verbindung der Elemente für eine zweckmäßige Wirksamkeit sind auch die Worte VII. 17. zu verstehen, in welchen sich Salomo rühmt:

αὐτὸς (θεὸς) γάρ μοι ἔδωκε τῶν ὄντων γνῶσιν ἀψευδῆ εἰδέναι σύστασιν κόσμου καὶ ἐνέργειαν στοιχείων.[107]

und XI. 21., wo er von dem göttlichen Wesen das All nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet sein läßt. Die übrigen Eigenschaften bedürfen weiter keiner Erklärung. Die Güte[108] und Beständigkeit[109] dieser schöpferischen Weisheit wird besonders noch hervorgehoben, indem auch nach Philo's wie nach Plato's Lehre die göttliche Güte den eigentlichen Anstoß zur Schöpfung darbot und das einmal Geschaffene wegen seiner innern

105) VII. 22.: εὐκίνητον., v. 24.: πάσης κινήσεως κινητικώτερον.

106) S. Abth. 1. S. 217. Note 177.

107) Eine neue, seltsame, aber freilich seinem sonstigen Zwecke wohl entsprechende Erklärung dieser Stelle gab Joh. Schultheß, in seinem B.: Engelwelt, Engelgesetz und Engeldienst, philologisch und literarisch erörtert und auf die evangelische Wahrheit und Gnade zurückgeführt. Zürich 1833. S. 102., wo er die στοιχεῖα für Himmelszeichen, Gestirne nehmen will. — Das Wort σύστασις für den gegenwärtigen Zweck kehrt bei Philo öfters wieder, s. Abth. 1. S. 192. Note 130.; namentlich bedienten sich auch die Therapeuten dieses Wortes, s. Phil. de vit. contempl. p. 988. Vergl. auch oben S. 102. Note 74.

108) VII. 22.: φιλάγαθον, εὐεργετικὸν, v. 23.: φιλάνθρωπον.

109) VII. 23.: βέβαιον, ἀσφαλές.

innern Vollendung auch als unauflösbar anerkannt ward. [110]) Dagegen darf es nicht übersehen werden, daß auch der andere kosmische Lehrtypus einer absoluten form- und qualitätenlosen Materie und einer in diese übergeprägten weisen Ideenwelt in unsrer Weisheit seinen Anklang findet. So wird XI. 18. die ἄμορφος ὕλη gleichfalls als Substrat der Schöpfung genannt, in zweideutigem Sinne jedoch, da man sich selbst nicht durch die sonstige platonische und alexandrinische Terminologie bestimmt fühlen kann, dieß Wort entscheidend in seinem streng negativen Sinne aufzufassen. [111]) Sicherer aber deutet auf jene Ansicht hin XIX. 6., nach welcher die ganze Schöpfung in ihrer eigenthümlichen Art von oben ausgeprägt sein soll, [112]) und in Verbindung hiermit ist noch die oben bereits erwähnte Stelle zu setzen II. 23., in welcher unser Salomo von dem Menschen aussagt, daß ihn Gott zum Bilde seiner eignen Eigenthümlichkeit geschaffen habe (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν), Worte, die gleichfalls an jene Ansicht erinnern.

In alle Dem, was wir bisher über die göttlichen Mittelwesen nach der Lehre des Salomo mitgetheilt haben, findet sich zwar Manches, was Philo wahrscheinlich nicht, oder bestimmt nicht gesagt hätte, namentlich die Einführung eines Geistes der Weisheit und die fast constante Wiederholung des Lobes derselben als weltschöpferischer Kraft; aber doch auch Nichts, was dem Genius des Alexandrinismus überhaupt in seiner Idee oder doch in seiner, nach der früher von uns angegebenen Weise auch sonst nicht eben immer völlig constanten, Ausführung entgegenstünde.

---

110) S. Abth. 1, S. 225. ff.

111) Wir haben bei Philo, s. Abth. 1. S. 191. gesehen, wie zweideutig dieses Wort nach beiden Lehrtypen hin sich wendet.

112) ὕλη γὰρ ἡ πᾶσα ἐν ἰδίῳ γένει, πάλιν ἄνωθεν διετυπώτο. Das πάλιν bezieht sich darauf, daß zu Gunsten der Israeliten die Natur wunderbar zu neuen Dienstleistungen von Gott angewandt, also gleichsam umgebildet worden sei. Dieß Wort thut also gar Nichts zur Bestimmung der Hauptbegriffe unsrer Stelle.

Das gleiche Urtheil ist nun endlich auch über die philosophische Stellung zu fällen, die der göttliche Geist bei unserm Salomo einnimmt. Terminologisch genommen stimmt sie freilich nicht eben sehr zu der philonischen, worin der göttliche Geist in durchgängiger Berührung mit dem menschlichen Geistigen, theils rücksichtlich des Ursprungs, theils rücksichtlich der weitern Fortbildung desselben stand. [113]) In dem Buche der Weisheit übt der göttliche Geist zwar auch belehrenden Einfluß; [114]) ist aber auch eben so wie die Weisheit kosmische Kraft [115]) und mithin zuletzt in Wahrheit nicht mehr von der Weisheit terminologisch zu trennen. Wie aber unser Verfasser dazu gekommen sei mit dem göttlichen Geiste auch das kosmische Moment zu verbinden ist nicht allzuschwer zu erklären, indem ja, was wir bereits bemerkten, die Weisheit selbst am Ende ein göttlicher Geist genannt werden konnte und sich so die Termini natürlich verschmolzen, und auch die Stelle der Genesis I. 2.: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, in welcher man den physisch-bildenden Sinn des Worts πνεῦμα stets festhielt, die Hand dazu bot.

Wenn sich nun schon hiermit das oben gegebene Resultat bewähret haben sollte, nach welchem unser Verfasser von der göttlichen Mittelursache zwar keineswegs so redet, daß seine Worte an sich unbedingt die Selbstwesentlichkeit derselben aussprächen, wohl aber, daß in Folge der anderweiten sichern Uebereinstimmung mit alexandrinischen Lehransichten mit hoher Wahrscheinlichkeit, oder, wenn man will, mit mittelbarer Ge-

---

113) Vergl. jedoch oben S. 164. ff. 167. und Abth. 1. S. 301. N. 349.

114) Vergl. IX. 17.: βουλὴν δέ σου τίς ἔγνω, εἰ μὴ σὺ ἔδωκας σοφίαν καὶ ἔπεμψας τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἀπὸ ὑψίστων; Dieser geistige Einfluß des πνεῦμα ist auch hervorgehoben in den Worten VII. 23.: διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

115) I. 7.: πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς., XII. 1.: τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

weisheit darauf geschlossen werden darf, daß er auch in jener, die einem großen Theile dieser letztern erst ihren Grund und wirklichen Sinn gibt, nicht anders gedacht haben werde: so wird diese Zuversicht noch erhöht, wenn man die Art betrachtet, wie er von dem τρόπος ὑπάρξεως dieser schöpferischen Weisheit an sich redet. Sie ist, wie die Stelle besagt, die wir als die classische überhaupt ausgezeichnet haben, entquollen aus der Kraft der Gottheit (VII. 25.: ἀτμὶς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως); ein reiner Ausfluß der allmächtigen Herrlichkeit (ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής); ein Abglanz von dem ewigen Lichte (26.: ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου); ein fleckenloses Spiegelbild der Gotteskraft (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας); ein Abbild seiner gütigen Vollkommenheit (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Alle diese Bezeichnungen, wenn sie auch schon an sich als bloß dichterische und personificirende Schilderung des weisen Gottes erscheinen könnten, streifen doch sichtlich hinaus über diese Grenze, so wie man auch nur die Bemerkung daneben stellt, daß dieselben Ausdrücke von andern Alexandrinern zur nähern wesentlichen Bestimmung der göttlich-bildenden Mittelursache angewendet wurden, und sie sowol selbst (deren ausführliche Erklärung wir schon a. s. O. gegeben haben) als der ihnen entsprechende von Salomo gleichfalls wiederholte (oben auch bereits berührte) Lehrsatz, daß die Weisheit sich durch die Welt hindurch dehne, diese erfülle, in ihr sei u. dergl.,[116]) lassen nun keinen gerechten Zweifel übrig, daß auch die pantheistisch-emanatistische Entstehungsweise von Salomo auf seine göttl. Mittelursache übergetragen sei, zu der die Alexandriner überhaupt selbst nothwendig geführt werden mußten, so wie sie das anderweit Göttliche für gleich göttlichen Wesens mit dem einfachsten Urgöttlichen achteten und doch jenes aus diesem entsprungen wissen wollten.[117])

116) S. oben S. 175. und die vorhergehende Note.

117) Ueber diese pantheistisch-emanatistische Entstehung der göttlichen Kräfte und die damit zusammenhangenden letzterwähn-

Die 3 letzten Bücher der Makkabäer (2.—4.), die nun noch unsre Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, sind sämmtlich, so verschieden sie auch an Verfasser, Alter und geschichtlichem Werthe sind, gleichfalls, wie es scheint, alexandrinischen Ursprungs.

Von dem 2. Buche der Makkabäer kann hier nur der 2. Theil von Kap. 3. an in Betracht kommen. Der erste enthält 2 Briefe angeblich palästinischer Juden an ägyptische, um diese zur Mitfeier des Festes der Laubhütten und der Tempelreinigung aufzufordern. Zwar kann es namentlich bei dem 2. keinem, und schon darum auch bei dem 1. wol nicht vielem Zweifel unterliegen, daß sie unächt seien und so könnten sie denn wohl, wie Dieß Eichhorn vermuthete,[118]) von einem nicht-palästinischen, vielleicht alexandrinischen Juden abgefaßt sein. Indessen findet sich dafür weder ein tüchtiges äußeres Zeugniß, noch auch, so viel ich beobachtet habe, in dem Inhalte eine sichere Spur. An diese Briefe schließt sich, nachdem der ungenannte Herausgeber uns von diesem seinen Entschlusse ihn beizufügen benachrichtigt hat (II. 19.—32.), in seltsamer noch nicht hinreichend erklärter, vielleicht aber als eine absichtslose Composition einer solchen auch nicht bedürfender Ver-

---

ten Prädicate s. im philonischen Lehrbegriffe Abth. 1. S. 266. ff. Wie freundlich sich übrigens hieran die an unsrer St. durchgeführte Zusammenstellung Gottes und der Weisheit mit dem ewigen Lichte anschließe s. daselbst S. 270. ff. Solche Zusammenstellung aber sichtbar in den Worten VII. 26. ff.: ἀπαύγασμα (σοφία) φωτὸς ἀϊδίου und das.: ἔστι γὰρ αὕτη εὐπρεπεστέρα ἡλίου καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἄστρων θέσιν, φωτὶ συγκρινομένη εὑρίσκεται προτέρα. Wenn endlich Grimm (a. a. O. S. 17. f.) dadurch, daß er darauf aufmerksam macht, wie sich auch anderwärts ähnliche Bilder auf die Weisheit übergetragen finden, sich der Beweiskraft dieser Aeußerungen zu entziehen sucht: so ist der wesentliche Unterschied einzelner, unbestimmter Anklänge und einer durchgebildeten sich in gleicher Terminologie bewegenden Ansicht immer noch als wesentlicher festzuhalten.

118) A. a. O. S. 257. Auch Gfrörer a. a. O. II. S. 52. fällt bei.

bindung ein Auszug aus den 5 Büchern Jason's von Kyrene über die Makkabäer an, in welchem alexandrinischer Geist weht.[119]) Von höherm Interesse als die einzelnen Spuren desselben zu betrachten und herauszustellen, die noch obenein nur in einigen Puncten geschichtlich-philosophischen Werth haben, ob sie schon in diesen die Principien des Alexandrinismus bis zu Folgerungen ausdehnen, die, so viel uns bekannt ist, sonst nicht oder nur selten gezogen wurden; von höherm Interesse, sag' ich, würde es sein, wenn sich aus diesem Werke des Kyrenaikers abnehmen ließe, daß sich die religions-philosophische Methode der jüdischen Alexandriner auch den jüdischen Bewohnern anderer afrikanischer Gegenden mitgetheilt hätte. Indeß läßt sich hierüber nicht urtheilen, da wir von der Person des kyrenäischen Jason's unmittelbar auch nicht das Mindeste wissen. Wir müssen es mithin auch unentschieden lassen, ob dieser Jason in vaterländisch-kyrenäischen oder in alexandrinischen Schulen gebildet worden, wenn nicht vielleicht gar, was mir jedoch bei der auffallenden Geistlosigkeit des ganzen Products nicht eben wahrscheinlich ist, der Epitomator hin und wieder Etwas von dem Seinigen beigefügt hat, und uns darauf beschränken, nachzuweisen, wie auch dieses Buch den Quellen für alexandrinische Religionsphilosophie zugezählt werden müsse; denn hiervon möchte Gfrörer, obschon er diese Ansicht festhält,[120]) nicht leicht Jemand überzeugen. Die ἐπιφάνεια μεγάλη, ἣν (nach III. 24.) ὁ τῶν πατέρων κύριος καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης ἐποίησεν, d. i. das Pferd mit seinem schreckenerregenden Reiter und den 2 Jünglingen neben ihnen, die in Folge des Gebets des Priesters und des Wehklagens der Jerusalemiten von Gott wider den tempelräuberischen Heliodor gesandt wurden und ihn verwundeten, möchte nämlich schwerlich an sich von einer Erscheinung des göttli-

119) Wie Bretschneider in s. Dogmatik der Apokryphen S. 52. dieß Buch ein unbezweifelt chaldäisch-palästinisches nennen konnte ist mir nicht leicht erklärbar.

120) A. a. O.

chen Wesens in einer minder vollendeten Manifestation verstanden werden können, in welchem Sinne diese allein alexandrinischen Gehalts sein würde: sondern Alles und Jedes, worin sich das göttliche Walten sichtbar äußerte, konnte eine ἐπιφάνεια θεοῦ genannt werden, mochte dieß in unmittelbarer Weise geschehen, so daß das Göttliche selbst sichtbar erschien, oder in mittelbarer, so daß in irgend einem Ereignisse das göttliche Wirken hindurchleuchtete.[121]) Deßhalb konnte auch (daselbst V. 80.) recht gut gesagt werden, daß der allmächtige Gott sich gezeigt habe (τοῦ παντοκράτορος ἐπιφανέντος θεοῦ), ohne daß jene Ansicht hierin die mindeste Bestätigung fände. Dagegen hätte Gfrörer in keinem Falle die äußerst wichtigen Worte übersehen sollen, die sich in Bezug auf jene Erscheinung Kap. III. V. 38. ff. finden, wo Heliodor die Frage des Antiochus, wen er für geeignet halte zu einem zweiten Versuche die Tempelschätze zu nehmen, antwortet: „Wenn Du einen Feind hast, oder Einen, der hinterlistig Dir nachstellt, den schicke dorthin und Du wirst ihn gezüchtigt wieder empfangen, wenn er anders mit dem Leben davonkommt; denn an jenem Orte waltet in Wahrheit eine göttliche Kraft, und er selbst, der in der himmlischen Wohnung haust, wacht über ihn und schützt ihn.“[122]) Diese Nebeneinanderstellung des göttlichen Wesens selbst und einer Kraft desselben, die durch das beigefügte τινά noch geschärft ist, lassen es unsern oben auf-

---

121) So sieht z. B. Moses nach Joseph. Ant. II. 16. §. 2. eine ἐπιφάνεια τοῦ θεοῦ, da sich auf sein Geheiß das Meereswasser zurückzieht, und Petronius, der sich auf Bitten der Juden dazu versteht, es bei dem Cajus zu versuchen, ob man ihn nicht wol von seinem Befehle, auch von den Juden göttlich verehrt zu werden, abbringen könne, gewahrt in einem unerwarteten Regen θεὸν — — — πολλὴν ἀποσημήναντα τὴν ἐπιφάνειαν, cf. l. l. XVIII. 8. §. 6.

122) διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν, αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου.

gestellten Grundsätzen gemäß nicht zweifelhaft bleiben,[123]) daß der Verfasser mit der göttlichen Dynamik der Alexandriner vertraut war.

Das Buch ist übrigens auch sonst dogmatisch nicht unwichtig; indessen möchte es in dieser Beziehung öfters eher gemißbraucht, als angemessen angewandt worden sein. Es muß bekanntlich die Beweisstellen dafür hergeben, daß in den apokryphischen Schriften eine Schöpfung aus Nichts und eine Auferstehung des Leibes gelehrt werde. Ersteres wegen der Stelle VII. 28., wo das Andenken der Heldenmutter für die Nachwelt aufbewahrt wird, die den letzten ihrer 7 Söhne auffordert, lieber den Tod zu wählen, als die glänzenden Belohnungen, welche Antiochus für die Uebertretung des vaterländischen Gesetzes geboten hatte. Sie spricht wenig Worte nach dem Anfange ihrer Rede: „Ich bitte Dich, mein Kind, schaue auf gen Himmel und zur Erde und sieh' an Alles, was in ihnen ist und erkenne, daß Gott dieß Alles aus Nichts geschaffen habe" u. s. w. Schon bei dem Lehrbegriffe des Philo haben wir mit Mehrem auseinandergesetzt, einmal wie eine in streng-philosophischem Sinne festgehaltene Schöpfung aus Nichts (welche freilich die Worte ἐξ οὐκ ὄντων im strengsten und allgemeinsten Sinne gefaßt bezeichnen würden) dem innersten Wesen alles Alexandrinismus widerstrebe, wie aber doch auch Philo in Ausdrücken rede, die eine solche zu empfehlen scheinen, aber doch nicht nothwendig annehmen lassen, indem auch die Formen, die der früheren form- und qualitätenlosen Materie angepaßt wurden, als οὐκ ὄντα erscheinen konnten. Das alexandrinische Gepräge, was sonst diese Schrift charakterisirt, veranlaßt uns, die vorliegenden Worte in dem Sinne zu nehmen, wie sie Philo wenigstens gewiß nahm.[124])

123) S. Abth. 1. S. 239. und Abth. 2. S. 132.

124) Bretschneider in s. Dogmatik der Apokryphen S. 144. sagt: „Daß Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe scheint (dieß Wort schon von Br. herausgehoben) zwar 2. Makk. VII. 28. behauptet zu werden, aber nach dem Buche der Weis-

Auffallender noch sind die Stellen, in welchen der Verfasser eine Auferstehung des Leibes vorauszusetzen scheint. So sagt der dritte jener 7 Märtyrer (VII. 11.) indem er willig seine Glieder zu den bevorstehenden Qualen bietet, er hoffe, daß er sie einst von Gott wiedererhalten werde (*καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι*) und ähnlich berichtet der Verfasser von dem Rhazis, dem jerusalemitischen Presbyter, welcher freiwillig gegen seinen Leib wüthete, um der heidnischen Gefangenschaft zu entgehen: „Er rief (nach XIV. 46.) den Herrn des Lebens und des Odems an, ihm diesen einst wieder zurückzuerstatten“,[125]) wobei es übrigens klar ist, daß, wenn auch schon diese Worte andern Personen in den Mund gelegt werden, sie doch eigentlich mehr Zeugniß für die eigne Denkart des Verfassers geben, der unmöglich um die Worte Jener genau wissen konnte, da diese zum Theil in längern und heftigen Ergießungen des religiösen Eifers der Glaubenshelden bestehen, und in der Bedrängniß jener unseligen Zeiten von Niemandem mit vollkommener Treue hätten fixirt werden können, sondern vielmehr Das, was er für sie schicklich achtete, wie Dieß bei den Geschichtschreibern der frühern Zeit so häufig geschah, selbstständig unterlegte.[126])

Es kann nun aber keinem Zweifel unterliegen, daß die Lehre von der Auferstehung des materialen Leibes in einem un-

---

heit“ u. s. w. Er hält indeß doch Jenes zuletzt für gewiß, da auch Philo *ἐκ μὴ ὄντων* die Welt entstehen lasse und doch von einer Materie rede. Doch ist hierbei Zweierlei zu berücksichtigen, zuerst daß Philo sogar auch *ἐξ οὐκ ὄντων* sage, was allein in Parallele zu der Makkabäerstelle gestellt werden konnte und dann, wie selbst Dieses nicht eine wahre Schöpfung aus Nichts unbedingt verlange, s. Abth. 1. S. 198. f.

125) *καὶ ἐπικαλεσάμενος τὸν δεσπόζοντα τῆς ζωῆς καὶ τοῦ πνεύματος ταῦτα αὐτῷ πάλιν ἀποδοῦναι.*

126) Daher ist es auch gar nicht zu verwundern, daß in dem sogenannten 4. Buche der Makkabäer VIII. 1. ff. die ganze Sache und namentlich die Reden der 7 Brüder in anderer Form dargestellt werden.

versöhnlichen Widerspruche mit der theoretischen und praktischen Doctrin des Alexandrinismus stehe. Dieß muß Jedem einleuchten, der es als letztes Ziel aller jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie erkannt hat, einen höchsten Lebenszweck zu fördern, der in einer möglichst-scharfen Ausscheidung alles Sinnlichen vom Geistigen und der hierdurch herbeigeführten Anschauung des Göttlichen besteht. Sie konnte also auch nicht einmal unter die streitigen Dogmen [127]) in dem Sinne gehören, daß einige der alexandrinischen Philosophie wahrhaft befreundete Juden sie festgehalten, während andere sie verworfen hätten. Der innerste Lebensfaden jener Philosophie wäre durch ihre Annahme zerrissen worden und das Ganze als ein zusammenhang- und charakterloses Amalgam verschiedenartiger Theologumene und Philosophumene erschienen.

Nun wollen wir allerdings nicht bezweifeln, daß es neben den streng-altgläubigen Juden zu Alexandrien, die sich jedenfalls auch dort in bedeutender Anzahl vorfanden, aber hierher gar nicht gehören, auch eine schwankende Partei gab, die zwar geistig-kräftig genug war, das Alte, in wie weit es bei dem frühern Verständnisse untauglich schien, zu verlassen, und doch auch dem Glauben der Väter zu treu anhing, um im Gegensatze gegen jenes frühere Verständniß die neuern Ansichten ihrer Mitbrüder und Mitbürger unbedingt anzunehmen. Vermag doch selbst Philo bisweilen nicht das vorwaltende Ansehen des wörtlichen Sinnes der heil. Schrift so weit in den Hintergrund zu stellen, daß er ihm jeden Einfluß auf seine philosophische Ueberzeugung abgeschnitten hätte. Aber es kommt doch Vieles zusammen, was uns hier gegen ein solches Amalgam bei unserm Verfasser mißtrauisch machen muß. Wenn Philo dem Ansehen der Worte der heil. Schrift zuweilen einen Einfluß auf seine Philosophumene einräumt, den er, wenn er sich treu hätte bleiben wollen, durch eine allegorische Deutung hätte entfernen müssen: so geschieht

127) Wie Gfrörer meint a. a. O. II. S. 57.

Dieß doch nie bei einer so tief und kräftig in das ganze religiöse Denken und Handeln eingreifenden Lehre, als mit welcher wir es hier zu thun haben. Hierzu kommt, daß ja doch das Dogma von der Auferstehung des Fleisches keineswegs nur im sichtbar-strengen Gegensatze gegen die heil. Lehren des A. B. aufzugeben war. Endlich trifft auch unser Verf. (der auch sonst, wie wir bald etwas näher sehen werden, nicht etwa nur fragmentarisch-alexandrinisch gebildet war) mit dem Buche der Weisheit darin zusammen, daß er den Bösen ein Leben nach dem Tode abspricht und die Unsterblichkeit an die Tugend anknüpft. Kap. VII. 9. frohlockt der zweite Märtyrer gegen den Antiochus: „Du, Bösewicht, vertilgst uns zwar aus der gegenwärtigen Welt: aber der Herr der Welt wird uns, die wir für seine Gebote gestorben sind, wiedererwecken zum neuen und ewigen Leben.“ Und der vierte fügt VII. 14. zu dem Ausdrucke seiner Hoffnung eines ewigen Lebens die Worte zu Antiochus bei: „Für dich wird kein Erstehen zum Leben sein“ (σοὶ μὲν γὰρ ἀνάστασις εἰς ζωὴν οὐκ ἔσται). Wir haben nun aber bereits als wir über das Buch der Weisheit sprachen darauf hingewiesen, in welchem Zusammenhange mit den übrigen alexandrinischen Dogmen die Verknüpfung dieser so divergend scheinenden Gegenstände (Tugend und Unsterblichkeit) stehe. Die unveränderliche Unsterblichkeit konnte, ja, mußte dem Tugendhaften in so fern zugestanden werden, als die Tugend in der Abstreifung des körperlich-Materialen bestand, dieses nun aber auch allein der Veränderung und der Sterblichkeit unterworfen war. Derjenige Geist also, der, wenn auch in der That durch den Tod vom Körperlichen geschieden, doch noch geistig ihm anhing, konnte deßhalb in dieser seiner Individualität nicht fortbestehen, sondern mußte eine der Dauer würdigere und fähigere Bildung zu erreichen suchen. Wie nun so gar nicht hätte sich diese, bei unserm Verfasser doch hierin sichtlich ausgebildete Voraussetzung mit der Auferstehung des Leibes vertragen?

Ich verstehe daher auch jene beiden Stellen nicht von einer solchen. Aehnlich wie Jesus an einer Stelle (Matth.

XIX. 29.) sagt, daß Der, welcher um seines Namens willen Häuser, Brüder, Schwestern, Vater, Mutter u. s. w. verlohren habe, solche im künftigen Leben hundertfältig wiedererhalten solle und doch Dieß Jedermann nur für eine bildliche Andeutung einer höhern Seligkeit in jener Welt halten kann: so möchte jene Hoffnung auf Wiederherstellung verlohrner Güter gleichfalls bildlich auf eine Erneuung des Glücks zu deuten sein.

Ich füge dem über dieß Buch Gesagten nur noch wenige Worte über das Verständniß einiger Stellen bei, die der Alexandrinismus erläutert. Die Mutter der 7 Märtyrer sagt VII. 22.: τὴν ἑκάστου (nämlich der Söhne) στοιχείωσιν οὐκ ἐγὼ διεράθμισα. Es findet diese Ausdrucksweise in der bereits mehrmals erwähnten alexandrinischen Vorstellung ihre Erklärung, nach welcher für jedes Geschaffene die Urelemente in gewissem Maße zusammengemischt sind. [128]) Eben so ist wol auch das Epitheton, das XIV. 35. Gott beigelegt wird, τῶν ὅλων ἀπροσδεής nicht ohne Ursache hervorgehoben. Wie gerade dieß zu dem wesentlich-Göttlichen nach den Postulaten der Alexandriner gehöre ist anderwärts dargethan. [129]) Unsicher wäre es auf das Prädicat μέγιστος θεὸς (III. 36.) ein Gewicht zu legen und dieß mit dem ὕψιστος zu parallelisiren, obschon gerade dieß auch in dem folgenden 3. Buche der Makkabäer öfters wiederkehrt.

Das sogenannte 3. Buch der Makkabäer [130]) ist ein für unsern Zweck ungleich weniger bedeutendes Fragment

---

128) S. Abth. 1. S. 192. ff.

129) S. daselbst S. 120. f.

130) Es handelt nämlich eben so wenig als das 4. Buch der Makk. von der Familie des Mattathias. Der Name Makkabäer ist hier in dem weitern Sinne zu nehmen, in welchem er im Allgemeinen Alle bezeichnet, die um diese Zeit herum wegen ihres Glaubens verfolgt wurden. Vergl. Isid. Pelus. III. 4. (edit. Paris. 1638. fol.): Μακκαβαῖοι ἐκλήθησαν καὶ οἱ ἐν τοῖς Μακκαβαϊκοῖς χρόνοις τὰ ἀνήκεστα ὑπομεμενηκότες καὶ μὴ ἐξομοσάμενοι τοὺς πατρῴους νόμους. S. Scalig. animad-

eines größern Werkes; [131]) doch kann es sein ägyptisches Vaterland, welches es durch seinen Inhalt und durch seine Sprache verräth, auch in seinen religionsphilosophischen Ansichten nicht verläugnen und deßhalb muß Einiges über dasselbe beigebracht werden, wenn schon nur Weniges, da jene Spuren nicht eben unsre Kenntniß des Alexandrinismus erweitern, sondern eben nur hinreichend sind, uns zu überzeugen, daß diese uns anderweit bekannte philosophische Richtung die religiösen Ansichten des Verfassers auch dieses Werkchens beherrschte. Sichere Beweise dafür möchte ich zwar nicht mit Gfrörer in den von diesem besonders hervorgehobenen Stellen im hohenpriesterlichen Gebete Simon's (II. 9. 14.—16.) suchen, [132])

---

vers. in Chronol. Euseb. p. 143. N. 1853., Prideaux hist. d. J. T. II. p. 29.

131) Wie Dieß schon aus dem Anfange: ὁ δὲ Φιλοπάτωρ erhellt.

132) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 54. ff. Simon bittet Gott, daß er den Ptolemäus Philopator, welcher nach seinem Siege über Antiochus nach Jerusalem kam und in das Allerheiligste eindringen wollte, verhindere, solch' gottloses Vorhaben auszuführen. Er erwähnt und rühmt die Wohlthaten, die das Volk von je her dem Jehovah zu verdanken habe und sagt II. 9.: καὶ παρεδόξασας ἐν ἐπιφανείᾳ μεγαλοπρεπεῖ, ὑστασιν ποιησάμενος αὐτοῦ πρὸς δόξαν τοῦ μεγάλου καὶ ἐντίμου ὀνόματός σου. Die ἐπιφάνεια μεγαλοπρεπὴς kann recht gut, wie auch Gfrörer bemerkt, auf die Meinung der Juden im Allgemeinen bezogen werden, daß die δόξα Gottes im Allerheiligsten ihren Sitz habe, die an sich gar nichts dem Alexandrinismus Aehnliches an sich trug, ob sie schon auf diesen einen von uns früher (s. oben S. 55.) angedeuteten Einfluß übte. Wenn sich nun aber hiers bei noch mit Recht bemerken läßt, daß da der alexandrinische Charakter dieses Buchs feststeht, man auch annehmen müsse, daß die δόξα auf eine diesem entsprechende geistige Weise verstanden werden müsse: so hätte doch Gfrörer nicht den umgekehrten Schluß von dieser δόξα auf jenen Charakter versuchen sollen. Weniger noch war die Stelle II. 14.—16. zu erwähnen, wo sich der Hohepriester also ausspricht: ἐν τῇ ἡμετέρᾳ καταπτώσει ὁ θρασὺς καὶ βέβηλος οὗτος ἐπιτηδεύσει καθυβρῖσαι τὸν ἐπὶ τῆς γῆς ἀναδεδειγμένον τῷ ὀνόματι τῆς δόξης σοῦ ἅγιον τόπον. Τὸ μὲν γὰρ οἰκητήριόν σου οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ ἀν-

noch auch in der Art, wie VI. 18. von der wunderbaren Erscheinung gesprochen wird, welche die frommen, angeblich über eine Million zahlreichen und in eine Rennbahn eingesperrten Juden von der Wuth der berauschten Elephanten rettet, durch die sie Ptolemäus Philopator um ihres Glaubens willen vernichten wollte.[133]) Wohl aber macht er mit Recht darauf aufmerksam, wie sich auch hier nicht ohne alexandrinischen Anklang hervorgehoben finde, daß Gott ohne alles Bedürfniß sei.[134]) Ich füge noch hinzu, daß das bei unserm Verfasser

---

ἄφικτος ἀνθρώποις ἐστὶν, ἀλλ' ἐπεὶ εὐδόκησας τὴν δόξαν σοῦ ἐν τῷ λαῷ σου Ἰσραὴλ, ἡγίασας τὸν τόπον τοῦτον. „In dieser Stelle", sagt Gfrörer, „ist die göttliche δόξα scharf unterschieden von dem Herrn; dieser wohnt in den seligen Höhen des äußersten Himmels, während die δόξα θεοῦ, ohne Zweifel ein Ausfluß aus dem Urwesen, ihren Sitz im Tempel zu Jerusalem hat." Dieser Gedanke wäre an sich etwas sonderbar. Nicht leicht möchte ein Alexandriner, der sich um der vollendetsten Vollkommenheit des göttlichen Wesens in keiner Weise zu nahe zu treten zum Emanatismus durchgebildet hatte, auf der andern wieder so positiv denken, das emanirte Göttliche auf einen Sitz im Tempel zu Jerusalem zu beschränken. Allein Gf. hat auch die ganze Stelle falsch verstanden. Die δόξα ist hier die Verehrung Gottes und der Sinn der Stelle ist dieser: „In unserm Unfalle nun sucht dieser Uebermüthige und Unheilige die deinem Namen bestimmte heilige Stätte zu entweihen; denn dein Wohnplatz ist der innerste Himmel, unerreichbar für Menschen (sie können dich dort eben so wenig verehren, als solches Heiligthum entweihen), aber weil dir die Verehrung, die man dir widmet, wohlgefällt, weihtest du diese Stätte unter dem Volke Israel."

133) So Gfrörer a. a. O. II. S. 56. Die Worte sind: τότε ὁ μεγαλόδοξος παντοκράτωρ καὶ ἀληθινὸς θεὸς ἐπιφάνας τὸ ἅγιον αὐτοῦ πρόσωπον ἠνέῳξε τὰς οὐρανίους πύλας, ἐξ ὧν δεδοξασμένοι δύο φοβεροειδεῖς ἄγγελοι κατέβησαν φανεροὶ πᾶσι πλὴν τοῖς Ἰουδαίοις. Es soll damit, daß Gott sein Angesicht gezeigt habe, indem die Engel erschienen, keineswegs gesagt werden, daß diese selbst als Parcellen des göttlichen Wesens anzusehen seien. Ich erinnere nur an Das, was ich oben (S. 182. Note 121.) bemerkte. Alle Aeußerungen göttlicher Wirksamkeit konnten Erscheinungen Gottes genannt werden.

134) II. 9.: ὁ τῶν ἁπάντων ἀπροσδεής.

fast stehend gewordene Prädicat Gottes μέγιστος (I. 9. 16. IV. 16. VII. 22.), was neben ὕψιστος hergeht (VI. 2. VII. 9.) sich wol auch aus der alexandrinischen Rede und Denkweise, die schon mehrmals von uns berührt worden ist, Erklärung erbittet. [135])

Von wesentlich philosophischer Tendenz, wenn schon dem größten Theile seines Umfangs nach historischen Inhalts ist das in neuern Zeiten sogenannte 4. Buch der Makkabäer, [136]) was die Aufschrift führet: Ἰωσήπου περὶ σώφρονος oder αὐτοκράτορος λογισμοῦ, auch εἰς μακκαβαίους λόγος. [137]) So sicher es auf der einen Seite ist, daß der Geschichtschreiber Josephus der Verfasser dieses Aufsatzes nicht sein könne: [138]) so unzweifelhaft möchte es auf der andern

---

135) S. oben S. 63. ff.

136) Die ältern Griechen reden zuweilen von einem 4. Buche der Makkabäer, ohne jedoch dessen Inhalt näher zu bestimmen, s. Patr. apost. edit. Coteler. - Cleric. I. p. 448. N. 29. In neuern Zeiten hat man deßhalb mehre Ueberbleibsel der ältern jüdischen Literatur, die einiger Maßen mit diesem Titel bezeichnet werden konnten, als dieß 4. Buch aufgestellt. S. Calmet dissertat. T. I. p. 350. Eichhorn a. a. O. S. 289. Ueber unser B. s. Combefis. in Joseph. libr. de imperio rationis.

137) Also zu den makkabäischen Büchern, wenn schon nicht gerade als 4. Buch, ist es schon von den Alten gerechnet worden. Vergl. Euseb. H. E. III. cap. 10.: πεπόνηται δὲ καὶ ἄλλο σπούδασμα οὐκ ἀγεννὲς τῷ ἀνδρὶ (dem Josephus) περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ, ὅ τινες Μακκαβαϊκὸν ἐπέγραψαν, τῷ τοὺς ἀγῶνας τῶν ἐν τοῖς οὖσι καλουμένοις Μακκαβαϊκοῖς συγγράμμασιν ὑπὲρ τῆς εἰς τὸ θεῖον εὐσεβείας ἀνδρισαμένων Ἑβραίων περιέχειν. Das Buch ist übrigens, eben weil es früher dem Josephus irriger Weise zugeschrieben ward, in einige Ausgaben, so in die Haverkamp'sche aufgenommen, sonst auch in mehren Ausgaben der LXX zu finden. So in der Breitinger'schen. Ich citire nach den Abtheilungen dieses Buchs bei den LXX.

138) Vornehmlich wegen mehrer historischer Irrthümer, die sich Josephus nicht würde haben zu Schulden kommen lassen, s. Calmet l. l. p. 352., Grot. in Luc. XVI. 19.

sein, daß es von einem in die alexandrinischen Grundsätze eingeweihten Juden herrühre, [139]) der vor der letzten Hälfte des ersten Jahrh. n. Ch. schrieb, wobei es jedoch immer unausgemacht bleiben muß, ob Aegypten oder Palästina das Vaterland seiner Bildung war (obschon für letzteres starke Ausbrüche localer Vorliebe für Palästina in Etwas sprechen), [140]) indem zu dieser Zeit die Länder sich nicht mehr so scharf nach den religiösen Meinungen sondern lassen, als früher, und die alexandrinische Religionsphilosophie (wie sich auch noch aus dem letzten Kapitel dieses Werks ergeben wird) auch in Palästina Platz gewonnen hatte. Daß ich die letzte Hälfte des 1. Jahrh., oder vielmehr den Untergang des jüdischen Reichs als die Zeitgrenze annehme, vor welcher das Werk verfaßt sei, stütze ich nicht sowol darauf, daß ich sonst Andeutungen des Schmerzes über diesen Unglücksfall bei unserm Schriftsteller vermissen würde (wie Gfrörer); indem dergleichen niemals schlechthin nothwendig und schrieb der Verfasser nicht sehr kurze Zeit nach Zerstörung seines Vaterreichs selbst weniger zu erwarten steht, noch auf das Zeugniß des Eusebius, der dieses Buch in diese Zeit setzt, [141]) sondern darauf, daß mir kein jüdisch-philosophisches Buch längere Zeit nach dem Untergange des Reichs geschrieben bekannt geworden ist, welches nicht mit rabbinischer Gelehrsamkeit oder kabbalistischer Philosophie versetzt gewesen wäre, dergleichen sich in dem unsrigen nicht findet.

---

139) Der Jude spricht sich in durchgängiger Verehrung des jüdischen Gesetzes und Landes aus, wofür es keines besondern Beispiels bedarf, da fast Alles Beispiel ist. Doch mag das Buch auch durch christl. Hände gegangen sein. Wenigstens sieht mir die Stelle XIII. 14.: μὴ φοβηθῶμεν τὸν δοκοῦντα ἀποκτεῖναι τὸ σῶμα einem christl. Glossem aus Matth. X. 28. sehr ähnlich. Daß aber nicht etwa in Wahrheit ein Christ der Verfasser dieses Aufsatzes sei geht wieder im Gegentheile aus den sehr geringen Anklängen an christl. Element hervor. Namentlich würde wol neben die 7 Brüder, die als Märtyrer für ihren Glauben starben, ein christl. Märtyrer gestellt worden sein.

140) Vergl. I. 11. IV. 20.

141) S. oben Note 137.

Dieses behandelt, wie schon aus der Aufschrift hervorgeht, einen von den außerphilonischen Quellen des jüdischen Alexandrinismus, so wesentlicher Bestandtheil des letztern er ist, nur selten berührten Gegenstand, nämlich das Verhältniß, was zwischen dem vernünftigen Wollen und dem sinnlichen Bestrebungsvermögen (πάθη) eintreten solle, die Nothwendigkeit und Möglichkeit letzteres zu beschränken und die Grenzen einer solchen Beschränkung.

Eben darum, um alle Einwendungen wider die Möglichkeit einer rücksichtslosen Beschränkung abzuschneiden erzählt der Verfasser die Standhaftigkeit des Eleazar, der 7 Märtyrer und der Mutter der letztern, bei denen das vernünftige Wollen so vorherrschend gewesen sei, daß ob sie schon durch eine anscheinend geringe Sünde sich von dem schmähligsten Tode hätten befreien können, sie sich doch dazu nicht hätten bestimmen lassen.

Um unsern Verfasser wahr zu verstehen und ihn zuverlässiger als Alexandriner wieder zu erkennen müssen wir in gedrängter Uebersicht Einiges aus dem Philo hervorheben. Nach diesem Philosophen zeichnet die Theilnahme an dem göttlichen Geiste, oder vielmehr Dieß, daß sein wahres Selbst eine Parcelle desselben sei den Menschen vor allen übrigen geschaffenen Dingen aus. Zwar war auch er an das Irdische gekettet, aber eine Trennung von diesem Irdischen konnte eben nicht sein Wesen aufheben, vielmehr ihn erst in das reine, geistige, göttliche Licht stellen, welches seinem ursprünglichen Sein zukommt, während alles Uebrige, was sonst aus dem irdisch-Materialen und dem göttlich-bildenden Geiste zusammengeordnet war, nur in und durch diese Mischung bestand, und nicht mehr war, so wie solche Mischung sich in ihre ursprünglichen Theile schied. Hätte nun auf den Menschen nur das Walten jenes vernünftigen Geistes (λογισμὸς) eingewirkt: so würde er sich sicherlich ohne Weiteres von allen irdischen Makeln losgeschieden haben; aber da er eben auch in Folge heiliger Zwecke theilweis irdischer Natur war: knüpfte ihn ein doppeltes Band an diese und richtete seine thätige Aufmerksamkeit (πάθη) auf sie, einmal die physische Nothwendigkeit (ἀνάγκη), indem

er

er bei völliger Lossagung von allem Irdischen gar nicht als Mensch hätte fortbestehen können, dann aber auch das Vergnügen (ἡδονή), was sich von selbst bei Stillung der irdischen Bedürfnisse einstellte, zu fernerm, auch nicht nothwendigem Genusse einlud und so das Geistige dem Göttlichen entfremdete. In diesem Vergnügen, oder in der freiwilligen, entwürdigenden Vereinigung der geistigen Natur mit dem irdisch-Materialen, welches dem eigentlichen Lebenszwecke, oder der allmäligen, naturgemäßen Reinigung des Geistigen im Menschen von allem Materialen geradehin widerstrebte, bestand die Sünde, wogegen die wahre Tugend sich in der Enthaltsamkeit und Mäßigung, oder in der möglichsten Absonderung des Geistes von den Bedürfnissen des Körpers darlegte, deren aber freilich wieder nur der Philosoph fähig sein konnte, welcher die höhern Vortheile kannte und anstrebte, denen er die niedern aufopfern sollte (daher natürliche Verbindung der Askese und Philosophie). Jene Nothwendigkeit nun aber war nicht von der Art, daß die vollkommene Freiheit des göttlich-menschlichen Geistes unbedingt gezwungen worden wäre, ihr zu weichen. Vielmehr war letzterem hierin eine absolute Autonomie zugestanden, ob und in wie weit er die sinnlichen Begehrungsvermögen in Wirksamkeit treten lassen wolle; ja, wenn es schon Mißbilligung verdiente, diese Zurückstellung des Irdischen bis zur vollendeten Scheidung oder dem Tode auszudehnen, ohne daß besondere Ursachen eine Ausnahme von der Regel nothwendig machten, indem die Verbindung desselben mit dem menschlichen Geiste nur in Folge weiser Zwecke zur Wirklichkeit gediehen war: so konnten doch eigenthümliche Verhältnisse, in welchen der Sinnlichkeit nur auf zu bedeutende Kosten des Göttlichen im Menschen auch das zu ihrem Bestehen Nothwendige zugestanden werden konnte, den Menschen berechtigen oder gar verpflichten, durch vollständige Nichtbeachtung des Sinnlichen zu angemessener Zeit seine geistige Reinheit darzuthun und seine Fähigkeit zu bewähren, in solcher hohen Seligkeit ewig zu bestehen. Denn diese stand eben nur Denjenigen in Wahrheit zu, die vom irdischen Vergänglichen frei waren,

während Die, deren Geist, wenn auch schon augenblicklich von den Organen der Sinnlichkeit geschieden, doch immer noch an dieser geistig gefesselt hing, unfähig waren in ihrer vergänglichen und bedauernswürdigen Individualität zu bestehen oder glücklich zu sein. Sie mußten in andere übergehen und sich so allmälig zu wesentlicher Geistesreinheit, zur Fähigkeit selig und unsterblich zu werden emporheben.

Es ist nach dem Gesagten nur noch nöthig die Stellen unsers Verfassers daneben zu legen, um Beides zu erlangen, klareres Verständniß desselben und die Ueberzeugung seiner alexandrinischen Bildung. Vor Allem klar wird der Anspruch der göttlichen Menschenvernunft auf unbedingte Herrschaft über die sinnlichen Begierden (ἡ τοῦ θείου λογισμοῦ παθοκράτεια) [142]) hervorgehoben, ja, ist dem schon oben angeführten Titel und Inhalte des Werkes zu Folge der eigentliche Zweck des ganzen Buches. Die Vernunft [143]) wird deßhalb die selbstherrschende [144]) und ein heiliger Führer (ὁ ἱερὸς ἡγεμὼν νοῦς II. 23.) genannt. Ihren Wirkungskreis bestimmen einige Stellen näher, so I. 6.: „Die Vernunft soll die der Gerechtigkeit, Männlichkeit, Mäßigung und Einsicht entgegenstrebenden Leidenschaften beherrschen und zwar so, daß sie sie nicht vertilge, sondern ihnen nicht weiche (im Einflusse nicht nachstehe)“; [145]) III. 5.: „Die Vernunft ist nicht eine Vertilgerin der Leidenschaften (ἐκριζωτὴς τῶν παθῶν), sondern eine Widersacherin derselben (ἀνταγωνιστής)“. In dem Vergnügen liegt auch unserm Verfasser die eigentliche Wurzel aller Sünde verborgen, [146])

142) XIII. 15. cl. v. 5.

143) ὁ λογισμὸς, ὁ νοῦς ὁ μετὰ ὀρθοῦ λόγου I. 15., ἡ διάνοια XIII. 4., ἡ εὐλογιστία XIII. 5.

144) αὐτοδέσποτος I. 1., αὐτοκράτωρ I. 30., ἡγεμὼν τῶν παθῶν VII. 16., παθῶν τύραννος XVI. 1.

145) (ὁ λογισμὸς κρατεῖ τῶν παθῶν) τῶν τῆς δικαιοσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης καὶ φρονήσεως ἐναντίων καὶ τούτων οὐχ ὥστε αὐτὰ καταλῦσαι ἀλλ' ὥστε αὐτοῖς μὴ εἶξαι.

146) I. 25.: ἐν τῇ ἡδονῇ ἐστι καὶ ἡ κακοήθης διάθεσις.

während die Enthaltsamkeit die Begierden zügelt. [147]) Der Asket ist Philosoph [148]) und der Tugenden höchste die Einsicht, indem sie für solche Askese befähigt. [149]) Diese Tugend oder die ächte Frömmigkeit ist es denn auch, welche zur Unsterblichkeit und Seligkeit hinleitet, [150]) während dem Böse-wichte Vernichtung (seiner Individualität) bei fortdauernder Bedrängniß (seines Wesens) bevorsteht. [151])

Alexandrinisch-allegorische Exegese kann ich in den beiden Stellen V. 26. und XVII. 6., welche Gfrörer [152]) für

---

147) I. 31.: *σωφροσύνη — — ἐστὶν ἐπικράτεια τῶν ἐπιθυμιῶν.*

148) Eleazar wird wegen seiner Standhaftigkeit in Leiden von dem Verf. selig gepriesen. Er redet ihn VII. 7. an: *ὦ σύμφωνε νόμου καὶ φιλόσοφε θεῖον βίον.* Vergl. 21. XII. 11.: *οἱ τῆς εὐσεβείας ἀσκηταί.*

149) I. 2. 19.: *κυριωτάτη πασῶν (ἀρετῶν) ἡ φρόνησις, ἐξ ἧς δὴ τῶν παθῶν ὁ λογισμὸς ἐπικρατεῖ.*

150) XV. 3.: *τὴν εὐσέβειαν μᾶλλον ἠγάπησε τὴν σώζουσαν εἰς αἰώνιον ζωὴν κατὰ θεόν.*, XVII. 18.: (*ὑπομονή*), *δι' ἧς καὶ τῷ θείῳ νῦν παρεστήκασι θρόνῳ καὶ τὸν μακάριον βιοῦσιν αἰῶνα.*

151) So klar, wie es hier ausgedrückt ist, findet sich dieser Satz bei unserm Verfasser nicht. Indessen bei Erinnerung daran, wie tief derselbe in dem Alexandrinismus begründet liege (s. oben S. 171. und Abth. 1. S. 330. f.) und bei Erwägung, wie fast nothwendig er sich an den ebenerwähnten anschließe wird man, glaub' ich, nicht Anstand nehmen dürfen, die Worte, die er über das künftige Leben der Bösen beibringt, in diesem Sinne zu deuten, den sie zulassen; X. 15.: *ὁ αἰώνιος τοῦ τυράννου ὄλεθρος.*, XIII. 15.: *μέγας γὰρ ψυχῆς ἀγὼν καὶ κίνδυνος αἰωνίῳ βασάνῳ κείμενος τοῖς παραβαίνουσι τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ.* Bequem konnte übrigens der quälende Reinigungsproceß der noch irdisch-gesinnten Seelen in neuen Individualitäten, zumal in dem drohenden Munde eines durch Feuer Gemarterten, mit Qualen im Feuer verglichen werden, so IX. 9.

152) A. a. O. II. S. 180. ff. Zuerst V. 26., wo aber Eleazar mehr auf die diätetischen Gründe hinzudeuten scheint, warum die Juden diese oder jene Speisen nicht äßen, als auf die im Aristeas und Philo gegebenen allegorisch-geistigen. Die Worte sind:

dieſen Zweck beibringt, nicht finden. Hingegen glaube ich XV. 31. eine Anſpielung auf die unſern Alexandrinern geläufige allegoriſche Deutung der Sündfluth gefunden zu haben. Der Verf. redet die ſtandhafte Mutter der Märtyrer an: „Wie die Arche Noah zur Zeit der Sündfluth ausdauernd die Schläge der Wellen ertrug: ſo haſt du den Geſetzen treu, edelmüthig, die Stürme wider deine Frömmigkeit überſtanden, als du von allen Seiten her durch eine ähnliche Fluth leidenſchaftlicher Wünſche gefährdet wareſt (τῷ τῶν παθῶν περιαντλουμένῃ κατακλυσμῷ) und du durch die Qualen deiner Söhne mit litteſt.“ Es iſt bemerkenswerth, daß auch Philo die Sündfluth allegoriſch durch den Zuſtand ausdeutete, in welchem die leidenſchaftlichen Wünſche von allen Seiten wider das vernünftige Wollen anſtreben und den Noah durch die Vernunft, die den Menſchen wider ſolche Fluth zu ſchützen ſucht. [153])

Uebrigens habe ich über den Schluß dieſes Buches meine eigenthümlichen Anſichten. Mehre verwerfen das 18. Kap., Andere halten es für ächt. Ich glaube nur die erſten 6 Verſe deſſelben bis zu den Worten ἐπὶ Πέρσας rühren von dem frü-

---

ὁ τοῦ νόμου κτίστης τὰ μὲν οἰκειωθησόμενα ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς ἐπέστρεψεν ἐσθίειν, τὰ δὲ ἐναντιωθησόμενα ἐκωλύσε σαρκοφαγεῖν. Noch ſchwerer zu begreifen iſt es, wie Gfrörer hierzu die St. XVII. 6. fügen konnte. Die Vorzüglichkeit der Kinder, die Märtyrer wurden, wird gegen die Mutter geprieſen und geſagt: ἦν γὰρ ἡ παιδοποιΐα σοῦ ἀπὸ Ἀβραὰμ, τοῦ πατρός σου. Warum möchte wol hier Abraham myſtiſch für das Symbol frommer Seelen zu nehmen ſein? Allen Juden galt er als das Muſter gottgefälliger Frömmigkeit; und wenn Gfrörer beifügt: „Wie auch bei Philo“: ſo zeigt er ſeine Unbekanntſchaft damit, daß alle fromme Männer der Geneſis als Tugendſymbole von Philo betrachtet wurden.

153) Vergl. qu. in Genes. serm. II. 18. p. 102.: Et hoc est ingens utique diluvium, dum intellectûs fluenta aperiuntur iniquitate, insipientia, avida cupiditate rell. et corporis fontes aperiuntur libidine, cupidine, ebrietate rell. cl. ibid. 11. p. 90.: quando Deus juvabit (Noam) principem intellectum animae.

hern Verfasser her. Jedenfalls irrt Gfrörer, wenn er sagt, daß Kap. 17. einen vollständigen Schluß bilde, nach welchem man Nichts mehr erwarten dürfe. Ich kann Dieß so wenig zugeben, daß ich glaube, man müsse noch etwas Späteres voraussetzen, indem es kaum wahrscheinlich sein möchte, daß der Verfasser mit „einer versöhnlichen Ansicht vom syrischen Könige" geschieden sein sollte, die allerdings in den letzten Worten des 17. Kapitels, wenn sie das Buch schlössen, liegen würde. Wie konnte er wol über einen König, dessen Schandthaten er erzählte, dem er selbst in seiner Apostrophe an Mutter und Söhne die schmäligsten Strafen verkündigt hatte, da zu reden aufhören, wo er dessen spätern Triumph berührt, während er von den großen Unglücksfällen, die denselben sehr kurze Zeit nach seiner Tyrannei trafen, wissen mußte und ohne welche er wahrscheinlich jene gar nicht berichtet haben würde. Sie finden sich XVIII. 5. 6. erwähnt, aber freilich so fragmentarisch, daß es scheint, als habe der Verfasser am Ende seines Werks noch mit Mehrem ausführen wollen, wie der König καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται. Dieß lassen die Partikeln ὡς γὰρ — τότε mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen, indem auch dadurch, daß er nach Persien gezogen an sich noch kein Beweis gegeben ist, daß ihn auf Erden gerechte Strafe getroffen habe, wie er es bewiesen werden lassen will. [154]) Auch forderte Dieß natürlich sein eignes Interesse. — An die Stelle des, wie ich glaube, verlohrnen wahren Schlusses ist nun ein anderer getreten, welcher die mahnende und stärkende Rede der Mutter an ihre Kinder enthält. Die Rede steht offenbar an einem sehr unschicklichen Orte, an dem Ende des Ganzen, während sie nach XII. 7. stehen sollte. An dieser Stelle findet sich, indem dieser Rede nur überhaupt Erwähnung gethan wird (τῆς

154) Die Worte sind v. 5.: καὶ ὁ τύραννος Ἀντίοχος καὶ ἐπὶ γῆς τετιμώρηται καὶ ἀποθανὼν κολάζεται· ὡς γὰρ οὐδὲν οὐδαμῶς ἴσχυσεν ἀναγκάσαι τοὺς Ἱεροσολυμίτας ἀλλοφυλῆσαι καὶ τῶν πατρίων ἐθνῶν ἐκδιαιτηθῆναι, τότε ἀπάρας ἀπὸ τῶν Ἱεροσολύμων ἐστρατοπέδευσεν ἐπὶ Πέρσας.

μητρὸς τῇ ἑβραΐδι φωνῇ προτρεψαμένης αὐτὸν), nur die beigefügte Notiz: ὡς ἐροῦμεν μετὰ μικρὸν ὕστερον. Beides kommt mir verdächtig vor. Im 2. Buche der Makkabäer, wo auch die Erzählung von den 7 Märtyrern und ihrer Mutter gegeben wird, werden auch die Worte der letztern mitgetheilt. Nichts ist wahrscheinlicher und dem Verhältnisse anderer apokryphischer Stücke in einzelnen bibl. Stücken analoger, als daß ein Späterer, der unser 4. Buch hierin nicht wollte nachstehen lassen, einige solche Worte, wie sie nach seiner Ansicht unter den gegebenen Verhältnissen etwa hätten gesprochen werden können, beifügte, doch aber redlich genug war, um sie nicht dem Originale einzuverleiben, diesem daher bloß eine Bemerkung beischrieb, welche sie erwarten ließ.[155]) Einen Grund wenigstens, warum der wahre Verfasser jene Rede, wenn er sie geben wollte, an dem eigentlichen Orte weggelassen und dem Schlusse beigefügt habe, kann ich nicht finden.

Was endlich die Dogmen im Schlußkapitel anlangt, die gewöhnlich auch als Grund für dessen Unächtheit beigefügt werden: so berührt diese Untersuchung mich eigentlich nicht, indem sie in dem Theile des Kapitels enthalten sind, den auch ich für später beigefügt achte. Da jedoch eigentlich die Schwierigkeit nur V. 17. trifft (ὁ πατὴρ ἡμῶν) τὸν Ἰεζεκιὴλ ἐπιστοποιεῖτο τὸν λέγοντα· εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ τὰ ξηρὰ ταῦτα, in welchem auf das Ansehen des Ezechiel hin die Auferstehung des Fleisches gelehrt zu sein scheint (ein Dogma, dessen Gegensatz gegen die innersten Triebfedern des Alexandrinismus wir so eben S. 184. f. dargelegt haben): so will ich hier kürzlich darauf aufmerksam machen, daß die Alexandriner in jedem Falle das Ansehen der Worte der heil. Schrift anerkennen mußten, dieselben aber freilich, falls sie ihren Ansichten widerstrebten, zu Gunsten dieser deuteten. War der Verfasser auch dieses Zusatzes ein Alexandriner: so verstand er sicher unter die-

155) Dieß Glossem ist auch nicht ohne verdächtigende Varianten. Andere lesen nur: ὡς ἐροῦμεν.

sen Worten etwas Anderes als diese an sich sagen, nahm sie vielleicht in dem Sinne, in welchem sich, wie wir oben sahen, die Märtyrer mit einer solchen Auferstehung tröstеten und wollte dann wol solche Hoffnung durch das Ansehen des Ezechiel bestätigen.[156])

Hier würde endlich auch noch der geeignetste Ort sein Einiges über andere jüdisch-alexandrinische Schriftsteller beizubringen, die zwar nicht mit unter die Apokryphen aufgenommen, aber doch endlich durch nichts Wesentliches von ihnen geschieden sind. Indeß läßt sich über solche im Allgemeinen sehr wenig sagen, will man sich anders hüten, nicht auch heidnische Schriftsteller mit hierher zu ziehen, die nur durch die Kunst der Juden mit der Farbe ihrer Glaubensgenossen gezeichnet worden sind (worüber im gleich folgenden Kapitel), da von den Wenigen, die hierbei überhaupt in Betracht kommen könnten, theils das Vaterland nicht bekannt ist, theils auch aus den seltenen Fragmenten der philosophische Charakter nicht scharf genug hervortritt. Namentlich gilt Dieß von den Fragmenten aus dem Gedichte des Philo über Jerusalem und in ähnlicher Weise auch von denen aus der Tragödie des Ezechiel, welche den Auszug der Juden aus Aegypten zum Gegenstand hatte.[157]) Noch weniger, ja, fast nur dem Na-

156) S. oben S. 186. f.

157) Vergl. über Beide die neuerdings erschienene Schrift: Ezechiel, des jüdischen Trauerspieldichters, Auszug aus Aegypten und Philo des Aeltern Jerusalem. Nach ihren Fragmenten herausgegeben, übersetzt und commentirt von E. M. Philippson. Berlin 1830. 8. — Den Ezechiel hält Ph. für einen alexandrin. Juden zwischen 200—100 v. Ch. Gewiß ist, daß er vor Alexander Polyhistor, den Suidas auf Sulla's Zeiten setzt, gelebt haben müsse, da Eusebius P. E. IX. 29. p. 442. aus diesem sein Citat des Ezechiel entlehnt. Lächerlich ist es aber, wenn sich Ph. (a. a. O. S. 11.) mit Berufung auf die Benutzung der LXX bei diesem Dichter und auf die Angabe des Jos. Ant. XII. 2., daß die Septuaginta im J. 285 gearbeitet worden sei, das J. 200 als terminus a quo festsetzt, weil doch wol 100 Jahre vergangen sein müßten, ehe jene in Aegypten und

men nach, sind uns Andere bekannt, die möglicher Weise hierher gehören.[158]) Etwas ausführlicher können hier nur die Fragmente des räthselhaften Artapanus oder Artabanus berücksichtigt werden, der, wenn er schon, wie ich glaube, streng genommen nicht in diese Klasse gehört, doch auch wol keine finden möchte, die ihm vollkommen, oder die ihm näher entspräche, als die, welche uns eben jetzt beschäftigt. In den ziemlich ausführlichen Fragmenten, die uns Eusebius von ihm aufbehalten hat, finden sich alle übrigen wieder, die sonst im Klemens[159]) oder im alexandrinischen Chronikon[160]) vorliegen, weßhalb wir uns auf jenen beschränken.

Palästina zu größerm Ansehen hätten gelangen können. Daß ein Alexandriner Verf. dieser Tragödie sei, verräth nicht die leiseste dogmatische Spur; die den alexandrinisch-philos. Juden wichtigsten Stellen des A. T. sind hier in so positiv-treuem, wörtlichen Sinne wiedergegeben, wie Dieß dem an eine ganz andere Auffassung gewöhnten, philosophisch gebildeten Alexandriner gar nicht mehr möglich gewesen wäre. Ein Alexandriner könnte er aber nichtsdestoweniger sein, da ja auch das positive Judenthum dort nicht ohne Vertreter war, und aus der Sprache und überhaupt aus dem ganzen Producte einer griech.-jüdischen Tragödie wird Dieß ungemein wahrscheinlich. — Aehnliches findet bei dem Philo Statt, den Eusebius (l. l. IX. 20. p. 421. u. a.) gleichfalls aus Alexander Polyhistor anführt.

158) So von Aristaeus in s. Buche περὶ Ἰουδαίων s. Euseb. P. E. IX. 25. p. 430., den Fabricius (B. G. V. 61.) ich weiß nicht aus welchen Gründen und daher auch nicht mit welchem Rechte, wie mir aber scheint mit keinem von Beiden, für denselben hält, dem die Geschichte der Uebersetzung der LXX zugeschrieben wird (s. das folg. Kap.); so vom Demetrius in s. Buche περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων bei Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337., der der Phalereische nicht sein kann (obschon sich dieser auch mit der jüdischen Geschichte beschäftigte, siehe im folgenden Kap.), da er den 4. Ptolemäer erwähnt, zu welcher Zeit Demetrius Ph. nicht mehr lebte. Doch war vielleicht auch unser jüngerer Demetrius ein Heide.

159) Strom. I. p. 344.

160) Edit. Rad. p. 149. (Bonon. p. 117.)

Vor Allem ist so viel ersichtlich, daß die Grundlage dieser Fragmente nicht von einem Juden herrühren könne.[161]) Dieß ergibt sich theils aus bestimmten Widersprüchen wider die heilige Geschichte, die sich die Juden, wenn sie dieselbe schon durch mancherlei Zusätze erweiterten, doch in dem Maße nicht erlaubten und die nur in der Unkunde der jüdischen heiligen Bücher ihren Grund finden können, z. B. daß Joseph eine Verschwörung unter seinen Brüdern vorausgesehen und die Araber selbst gebeten habe, ihn nach Aegypten zu führen,[162]) theils aus der bestimmten Billigung der heidnisch-gottesdienstlichen Verehrung der Aegypter mit der seltsamen Bemerkung, daß Moses bei dem Ansehen, dessen er in Aegypten genoß, diese gottesdienstlichen Mißbräuche angeordnet habe. So erzählt Artapan,[163]) Moses habe den ägyptischen Staat in 36 Nomen zerfällt, habe jedem derselben das göttliche Wesen, den Priestern die heil. Schriften zur Verehrung übergeben, dann aber auch Katzen, Hunde und Ibis als göttlich verehren gelehrt;[164]) und bald darauf, daß Moses im Kriege wider die

---

161) Es ist deßhalb auch nicht zu billigen, wenn Valckenär diatrib. de Aristob. p. 26. dem Namen des Artap. die Bemerkung beifügt: qui mihi Judaeus est Alexandrinus, nugator ille quidem et mendax, qualis Aristobulus, sed graece doctus, antiquus, rerumque Aegyptiacarum peritissimus.

162) S. Euseb. P. E. IX. 23. p. 429.

163) Euseb. l. l. 27. p. 432. sq.

164) So ist diese Stelle zu verstehen, deren W. lauten: καὶ ἑκάστῳ τῶν νόμων ἀποτάξαι τὸν θεὸν σεφθήσεσθαι τά τε ἱερὰ γράμματα τοῖς ἱερεῦσιν, εἶναι δὲ καὶ αἰλούρους καὶ κύνας καὶ ἴβεις. Die Uebersetzung Viger's: suosque singulis (praefecturis) numini colendo ritus assignatos literasque sacras puta felium, canum, ibium figuras sacerdotibus — — — attributas fuisse ist irrig. Die Artikel τὸν θεὸν und τὰ ἱερὰ γράμματα, auch die Verbindung εἶναι δὲ καὶ steht schlechthin entgegen. Vielmehr ist hier der Gedanke der jüdischen Alexandriner von ihrem höchsten Gotte und ihren einzig heil. Schriften festzuhalten, nach dem denn auch andere Theilgötter verehrt werden könnten. Nur tritt er hier gar nicht in

Aethiopier, gegen welche ihm als Oberfeldherrn die ägyptischen Scharen anvertraut worden seien, aus seinem Lager die Stadt Hermopolis habe entstehen lassen, in welcher er die Ibis für heilig erklärt habe, weil sie die Thiere tödeten, die den Menschen am meisten Schaden zufügen könnten; und endlich daß als Moses gefragt worden sei, ob er Nichts weiter wisse, was dem Menschen nütze, er auf den Stier aufmerksam gemacht habe, den dann der König Chenephres Apis genannt und durch Erbauung eines Tempels verehrt habe, und dem auch von Moses selbst Thiere dargebracht worden seien. Hiermit stellt sich bei unserm Verfasser die unbedingte Verehrung des Moses, die sich selbst in dem Wunsche, seinen Charakter ganz fleckenrein darzustellen und seine Wunder noch mehr zu erhöhen, ausspricht, in ein seltsames Verhältniß. Und betrachtet man hierbei noch, daß derselbe Artapanus versichert, daß Abraham als der Erfinder der Astrologie angesehen werden müsse [165]) und daß Joseph in Aegypten den heliopolitanischen Tempel erbaut habe: [166]) so kann man nicht zweifeln, daß auch jüdische Denkweise in diesen Fragmenten Platz gewonnen habe.

Wie aber hiernach der Charakter des Verfassers selbst festzustellen sei, muß sehr zweifelhaft erscheinen. Denn wenn man annehmen wollte, daß ein Jude eines heidnischen Schriftstellers Aussprüche in mehren Einzelheiten zu Gunsten seines Glaubens umgewandelt habe: so widerspräche Dieß der gewöhnlichen Praxis der Juden, die zu solchen Kunstproducten nur ein Material zu wählen pflegten, das an sich gefügig war, dieß aber dann auch so bearbeiteten, daß man kaum noch den heidnischen Keim zu bemerken vermochte. Es wäre aber ihrem Interesse vollkommen zuwider gewesen heidnischen Cultus durch das Ansehen ihres Gesetzesleh-

---

der reinen, jüdischen Form hervor, über welche oben S. 63. ff., sondern in mehr heidnischer, das Heidenthum empfehlender, die sich später thatsächlich ausbildete.

165) L. l. 18. p. 420.

166) L. l. 23. p. 430.

rers hervorgehoben zu sehen. Weit wahrscheinlicher ist es mir, daß wir in dem Artapan einen Synkretisten vor uns sehen, wie es deren namentlich nach Christo unter den Neuplatonikern so Viele gab, der weder seine frühere Lehre oder seine frühern Götter aufgeben, noch auch den Forderungen der Vernunft schlechthin widerstreben wollte, die Würdigeres verlangten; beide daher in ähnlicher allegorischer Erklärungsweise seiner frühern Ansichten zu vereinigen suchte, wie Dieß bei den Juden der Fall war. Nur müßte er sich natürlich mehr auf die jüdische Seite gewandt haben, als Dieß bei den heidnischen Neuplatonikern der Fall zu sein pflegte. Hiermit stimmen sehr gut das Hervorheben der Nützlichkeit der heidnischen Götter so wie die Zusammenstellungen des Moses und Musäus als dieselbe Person und des Moses mit dem Orpheus als dessen Schüler. [167]) Wenn dergleichen Zusammenstellungen von jüdischer und christlicher Seite größerntheils nur aus dem Standpunkte geschahen, um die griechische Weisheit aus der jüdischen geschöpft erscheinen zu lassen: so hindert Nichts anzunehmen, daß bei innerer Ueberzeugung von der Vortrefflichkeit ihrer frühern Religion, oder auch, wenn man will, bei äußerer Veranlassung solche als festzuhalten darzulegen, einzelne Heiden unter Billigung jüdischer Lehre im Widerspiele gegen die philosophirenden Juden behaupteten, letztere sei von jener entlehnt und müsse, solle sie anders in ihrer Wahrheit erscheinen, im heidnisch-allegorisirenden Verstande aufgefaßt werden.

---

167) L. l. 27. p. 432.

Viertes Kapitel.

Von einigen Ueberresten der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie in angeblichen Stellen älterer heidnischer Geschichtschreiber und Dichter; vornehmlich des Aristeas, des Orpheus und der Sibylle, die zu Gunsten jener willkührlich verändert oder völlig untergeschoben sind.
(Von den Pseudepigraphen des A. T.)

Einen besondern Platz unter den Quellenschriften für unsern Gegenstand müssen endlich noch die theologischen Geistesproducte alexandrinischer Juden einnehmen, die diese um ihre religiösen Ansichten desto kräftiger zu empfehlen nicht unter ihrem eignen, sondern unter einem auch den Heiden gefeierten Namen bei der Mit- und Nachwelt einführten, sei es nun, daß sie denselben größere zusammenhangende Stücke fälschlich beilegten oder doch die ihnen schon früher zugeschriebenen Schriften willkührlich nach ihren Zwecken entstellten. Wie die Juden zu solchem betrüglichen Beginnen bewogen wurden haben wir schon oben ausführlicher mitgetheilt. [1]) Indem sie nämlich zu allen Zeiten, weil als Juden, und so dann auch in ihrem neuen ägyptischen Vaterlande an der höchst-möglichsten Vollkommenheit ihres Gottes und der geoffenbarten Wahrheit ihrer heil. Schriften mit aller der Entschlossenheit festhielten, die religiöser Ueberzeugung eigen ist; in den alexandrinischen Schulen jedoch Ansichten über die Vollkommenheit eines göttlichen Grundwesens aller Dinge kennen lernten, die sie selbst

---

1) S. Abth. 1. S. 76. ff.

höher achteten, als die bisher angenommenen und von ihnen nach dem einfachsten wörtlichen Sinne aus ihren heil. Schriften entlehnten: so waren sie natürlich auf die Annahme gekommen, daß jene auch in diesen verborgen seien, aber nur dem schärfer Blickenden entgegenträten; eine Annahme, die sie dann auch nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge bestätigt fanden. Mochte sich nun auch ihnen hieraus bei Zusammenstellung der Aehnlichkeit zwischen den griechisch-philosophischen Lehren und der umgestalteten jüdischen, aber angeblich immer aus den heil. Schriften entnommenen, mit dem ungleich höhern Alter, welches diese vor aller Philosophie Griechenlands voraushatten nothwendig auch die anderweite Meinung ergeben, daß die Heiden ihre Weisheit aus den jüdischen Schriften entnommen hätten: so war doch dem Stolze der Juden und ihrem Wunsche, der sie niemals verlassen hat, gerade damals aber mit vorzüglichem Eifer und Erfolge hervortrat, Proselyten zu machen, die eigne Ueberzeugung nicht genug und ihre Beweismittel für Unbefangene zu schwach, ja, in Wahrheit gar nicht vorhanden. Daher das Streben heidnischen Schriftstellern theils ein Bekenntniß ablegen zu lassen, daß sie wirklich den Juden ihr höheres Wissen verdankten, theils Behauptungen beizulegen, die offenbar nur unter dieser Voraussetzung erklärbar waren, ein Streben, welches sie dann auch veranlaßte, heidnischen Gelehrten, Weisen und Dichtern Schriften unterzuschieben, oder sie doch deren Schriften für solche Zwecke corrumpiren ließ.

Eins der merkwürdigsten Producte dieser Art, an welchem jedoch gar nichts Aechtes ist, ist der Brief des Aristeas. Unter des Aristeas [2]) Namen ist uns nämlich ein

2) Leichte Verschiedenheiten des Namens bei den Alten sind Aristäus, Aristias, Aristäas, Aristeus u. ähnl., s. Hody a. a. O. S. 3. — Ueber ihn zu vergl. G. J. Vossius de histor. graec. (Francof. ad M. 1677. 4.) p. 94. Fabric.-Harles. B. G. III. p. 660. sqq. mit den sehr schätzenswerthen Zusätzen von Pfeiffer und Scharfenberg. Humph. Hody contra histor. Aristeae de LXX interprett. dissertat. Oxon. 1685. Da

Brief an einen gewiſſen Philokrates erhalten. [3]) Ariſteas bezeichnet ſich darin ſelbſt als Einen, der am Hofe des Ptolemäus Philadelphus in hohen Ehren geſtanden [4]) und da-

---

dieſe letztere eigentlich gegen Isaac. Voſs. dissertat. de LXX interprett. eorumque et tralatione et chronolog. Hag. Comit. 1661. und Deſſen appendix ad libr. de LXX interprett. ibid. 1663. gerichtet war (welche Voß vorzüglich zu dem Zwecke das Anſehen der LXX und des Ariſteas zu befeſtigen geſchrieben hatte), antwortete dieſer in einem ſehr ſpöttiſchen Tone, in welchem er z. B. den Hody ſtets juvenis Oxoniensis nannte in ſ. observatt. ad Pompon. Mel. Lond. 1686. 4., worauf dann jener ſein größeres öfter erwähntes Werk de bibl. text. origin. Oxon. 1705. f. mit einer Würdigung der Voſſiſchen Entgegnungen herausgab. Außerdem zu vergl. Nic. de Nourry dissertat. super Aristeae hist. de LXXII interprett. in apparat. ad bibl. max. (Par. 1703. fol.) T. I. diss. 12. Anton van Dale super Aristea de LXX interprett. Amstelod. 1705. 4. Nicol. Schwebel commentat. de Pseudo-Aristea. Onold. 1770. 4. And. Gottl. Masch praef. ad bibl. le Long. (Hal. 1784. 4.) P. II. Vol. II. p. 5. Gfrörer a. a. O. II. S. 61.—71. und überhaupt Roſenmüller's Handbuch für die Literat. der bibl. Kritik und Exegeſe. II. S. 344. ff.

3) Er erſchien zuerſt griechiſch von Sim. Schard Basil. 1561. 8. und iſt gewöhnlich den Ausgaben des Josephus beigefügt. Beſonders herausgegeben von den oxforder Gelehrten, namentlich Eduard Bernard, die das Verſprechen der Herausgabe von Iſaak Voß löſen wollten in der: Aristeae historia LXXII interprett., accessere veterum testimon. de eorum versione. Oxon. 1692. 8. Auch hat ihn Hody ſ. Schrift de text. (S. I.—XXXVI.) vorausgeſchickt. Nach letzterer Ausgabe citire ich.

4) In den Wechſelſchreiben des Eleazar und Ptolemäus läßt er ſich nennen: τιμώμενον παρ' ἡμῖν — παρά σοι S. VI. VII. Wahrſcheinlich deßhalb weil er in Begleitung des Andreas, des Hauptmanns der Leibwache (ἀρχισωματοφύλαξ) genannt wird, haben ihn mehre Alte in eine ähnliche Stellung verſetzt, ohne daß Ariſteas ſelbſt hierzu eine beſtimmte Veranlaſſung gegeben hätte; ſ. Joseph. cont. Ap. II. 4. — Hieronym. praefat. in Pentat. Uebrigens vermuthet Hody a. öfters a. O. S. 1. aus einer Stelle des Briefs (S. I.), in welcher A. ſagt, daß er ſeinem Philokrates bereits eine ἀναγραφή zugeſandt habe, daß dieß dieſelbe ſei, deren Euseb. P. E. IX. 25. p.

zu mitgewirkt habe, die von Demetrius Phalereus, dem alexandrinischen Bibliothekare, angerathene und vom Könige gewünschte griechische Uebersetzung der heil. Schriften der Hebräer zu Stande zu bringen. Er selbst sei zu diesem Behufe mit einem andern Höflinge, dem Andreas, durch königliche Briefe empfohlen zu dem Eleazar, der damals Hoherpriester gewesen sei, nach Jerusalem geschickt worden und habe diesen zur Uebersendung der Gesetze und 72 Dolmetscher bewogen, von welchen dann auch in Aegypten eine ganz vorzügliche Uebersetzung gefertigt worden sei. Die ausführliche Mittheilung alles Dessen, was sich hierbei zugetragen, macht den Inhalt des Schreibens aus. Obgleich der Verfasser kein Jude sein will [5]) finden sich doch in dem von ihm zu der Geschichte Beigefügten nicht nur eine hohe, selbst abergläubische Verehrung des jüdischen Gesetzes, [6]) sondern auch unzweifelhafte Spuren

---

430. sq. aus dem Alexander Polyhistor als *Ἀριστέας ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων* Erwähnung thut und meint, daß A. durch solche Berufung sein angeblich hohes Alter und Ansehen sich habe noch mehr vindiciren wollen. Ich halte Letzteres für sehr unwahrscheinlich; hätte A. auch durch diese Angabe täuschen wollen: so würde er es klärer angedeutet haben, welche *ἀναγραφὴ* er meine. Dem jetzt vorliegenden Ausdruck zu Folge würde man zunächst an einen andern Brief denken.

5) S. III. sagt er zur Empfehlung der Juden: *τὸν γὰρ πάντων ἐποπτὴν καὶ κτίστην θεὸν οὗτοι σέβονται, ὃν καὶ πάντες, ἡμεῖς δὲ μάλιστα προσονομάζοντες ἑτέρως Ζῆνα.*

6) Vergl. den Brief S. XXXV. Der König fragt den A., warum kein heidnischer Geschichtsschreiber oder Dichter des mosaischen Gesetzes Erwähnung gethan habe. Dieser antwortet: *διὰ τὸ σεμνὴν εἶναι τὴν νομοθεσίαν καὶ διὰ θεοῦ γεγονέναι καὶ τῶν ἐπιβαλλομένων τινὲς ὑπὸ τοῦ θεοῦ πληγέντες τῆς ἐπιβολῆς ἀπέστησαν*, wozu er dann einige Beispiele anführt. So sei Theopompus, als er Einiges aus dem Gesetze nach der frühern fehlerhaften Uebersetzung des Grundtextes in sein Geschichtbuch habe übertragen wollen von einer Zerrüttung des Geistes überfallen worden, von welcher er erst, nach mehr als 30 Tagen, nachdem er im Traume die Ursache erfahren und jenen Vorsatz aufgegeben habe, geheilt worden sei. Aus ähn-

derjenigen Religionsphiloſophie, die nach den uns anderweit vorliegenden Quellen ſich zuerſt unter den Juden entwickelte und erſt nach der Zeit, in welcher dieſer Brief geſchrieben ſein muß, auf Heiden und Chriſten überging.

Am klärſten ſpricht ſich der Glaube an die θεοὺς μεριχοὺς, die ſämmtlich vom θεὸς μέγιστος abhängig ſeien und in denen dieſer eigentlich verehrt werde, bei ihm aus. Vorzüglich hervorzuheben iſt hierbei die Stelle S. III., wo Ariſteas den Ptolemäus zur Freilaſſung der Juden aus der Leibeigenſchaft unter Beifügung des Grundes ermahnt, daß ja derſelbe Gott jenen ihr Geſetz und ihm ſein Reich verliehen habe. „Denn dieſe“ (Juden), ſetzt er hinzu, „verehren Den, welcher Alles ſchuf, über Alles Aufſicht führt und von Allen angebetet wird, vorzüglich auch von uns nur unter dem andern Namen Zeus.“ [7]) Wir haben bei Gelegenheit der Unterſuchung über die LXX [8]) nachgewieſen, in welchem innigen Zuſammenhange dieſe ganze Anſicht mit den Grundlehren alles Alexandrinismus verbunden war, und wie ſich dieſelbe bei den LXX ſowol als bei Philo vorbereitet und entwickelt finde. Mit Rückſicht auf die untergeordneten Theilgötter ſind nun auch die bei Ariſteas oft wiederkehrenden Benennungen Gottes, der Höchſte (μέγιστος), der Herr über Alles (ὁ κυριεύων ἁπάντων θεὸς) u. ähnl. zu faſſen. [9])

Daneben ſcheint es auch noch einige Aufmerkſamkeit zu verdienen, daß Ariſteas mehrfach einen vorzüglichen Lebenswandel in die enge Verbindung mit der Geſetzesweisheit ſtellt, welche die Alexandriner in Folge ihrer philoſophiſchen Ueberzeugung

---

lichem Grunde ſei der Tragiker Theodektes erblindet und wieder geheilt worden. Auch ſoll ſich der König beim Empfange des Geſetzes zu wiederholten Malen vor demſelben niedergeworfen haben und was dergleichen Fabeln mehr ſind, die unzweideutig den Juden verrathen.

7) S. Note 5. dieſ. Kap.'s.

8) S. oben S. 62. ff.

9) S. S. III. VI. u. öft.

zeugung festhielten und festhalten mußten. [10]) Wir erinnern hierbei nur im Allgemeinen an die Bemerkung, zu welcher uns oben die Darstellung des philonischen Lehrbegriffs Veranlassung gegeben hat, [11]) daß gerade durch diesen theosophischen Alexandrinismus Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit in die verhängnißvolle Nähe traten, in welcher sie sich auf mehre Jahrhunderte hinaus erhielten.

Eine gleiche religionsphilosophische Ueberzeugung mit den Alexandrinern und ganz deren Ansicht über die allegorische Methode der Schrifterklärung, ja, selbst über die besondere Art, wie einzelne Stellen allegorisch zu verstehen seien, spricht aber nach diesem Briefe auch Eleazar, der jerusalemitische Hoheprieſter, selbst aus. Als nämlich die ägyptischen Gesandten Aristeas und Andreas ihm ihr Verlangen vorgehalten und eine beifällige Antwort erhalten hatten: stellten sie Fragen an ihn über einige Gebote im Gesetze, die ihnen Gottes weniger würdig erschienen. Namentlich glaubten sie den Unterschied der Speisen und die gänzliche Enthaltung von einigen als abergläubisch verwerfen zu müssen.

Letzteres läugnet Eleazar an sich so wenig, daß er es durch die Behauptung verstärkt, Moses habe vor Allem gelehrt, wie Gott nur Einer sei, ja, die Kraft dieses Einen Gottes Alles durchdringe, [12]) in welchen Worten sich zugleich die Lehre der Alexandriner von dem göttlichen Weltgeiste, durch den Alles und in dem Alles so sehr sei, daß er selbst das All

---

10) S. V.: *ἐὰν οὖν φανεῖται, βασιλεῦ, γραφήσεται πρὸς τὸν ἀρχιερέα τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ἀποστεῖλαι τοὺς μάλιστα καλῶς βεβιωκότας καὶ πρεσβυτέρους ὄντας ἄνδρας ἐμπείρους τῶν κατὰ τὸν νόμον τὸν ἑαυτῶν κ. τ. λ.* Vergl. auch S. VI.

11) S. Abth. 1. S. 354. ff., 371, ff.

12) S. S. XVI.: *ὑπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον, ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι καὶ διὰ πάντων ἡ δύναμις τοῦ αὐτοῦ ἐστι.* — S. XVII.: *τὰ γὰρ καθόλου πάντα — — — ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως διϰονομούμενα.*

genannt werden könne, sichtlich wiedergibt. [13]) Trotz Dessen aber, daß er so den Grund seiner Gegner verstärkt hat, weiß sich Eleazar gegen deren Angriffe zu vertheidigen. Er erkennt nämlich in den mosaisch-göttlichen Speisegeboten ein weises Mittel die Juden von der nachtheiligen Gemeinschaft mit andern Völkern abzuhalten, begnügt sich jedoch hierbei nicht, sondern versichert nun auch, daß jedes einzelne dergleichen Verbote, warum gerade diese oder jene Speise untersagt worden sei, seine tiefere Ursache habe, wenn man diese nur anders zu erkennen vermöchte. Um aber hierbei nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben geht er auch auf einzelne näher ein, wobei er sich für jenen Nachweis allegorischer Erklärungen bedient, die bis ins Einzelne mit denen, welche sich bei Philo hierüber finden, zusammenfallen. [14])

Unbedeutend dagegen überhaupt und namentlich für die Religionsphilosophie sind die 72 größtentheils sehr kurzen Antworten, welche der König von den einzelnen Dolmetschern bald nach ihrer Ankunft in Aegypten auf Fragen erhält, die er ihnen gleichsam zur Prüfung ihrer Weisheit vorlegt. [15]) Sie

---

13) S. Abth. 1. S. 266. f., 276. ff.

14) So bei der allegorischen Deutung des Gesetzes, welches die wiederkäuenden Thiere mit gespaltenen Klauen für rein erklärt S. XVIII. Wir sollen hierdurch erinnert werden nur das Gute zu immer wiederholten Malen zu üben; das Gespaltene deutet nämlich auf eine Scheidung des Guten vom Bösen und das Wiederkäuen auf eine Wiederholung; ganz so bei Philo de speciall. legg. (edit. Mang.) II. p. 353. sq. cl. de agricult. p. 206. Ferner wird das Verbot des Genusses fleischfressender Raubthiere S. XVII. allegorisch dahin erläutert, daß wir deren Sitten nicht nachahmen und uns unsers Ansehens, wenn wir dessen genießen, nicht zur Unterdrückung der Niedern bedienen sollen. Ganz ähnlich de speciall. legg. (edit. Mang) II. p. 355.

15) Wenn Gfrörer a. a. O. S. 62. sagt: „Als sie angelangt waren (diese 72 Dolmetscher) bewirthete der König je 10 derselben in 7 glänzenden Gastmählern und legte, um ihre Weisheit zu prüfen, einem jeden derselben eine theologische Frage vor. In

tragen so auffallend das Gepräge unvorbereiteter Eile, daß man im Mindesten nicht versucht wird in die hohe Verwunderung einzustimmen, die Aristeas am Schlusse derselben [16]) diesen Antworten schuldig zu sein meint und sie gerade Das enthalten, was in der ganzen Erzählung der Wahrscheinlichkeit oder auch der anderwärtsher sicher erkannten Wahrheit am wenigsten widerspricht.

Uebrigens springt es nach einer Charakteristik dieses Schriftchens in die Augen, wie äußerst wichtig dasselbe für die Entstehungsgeschichte der alexandrinisch-jüdischen Philosophie sein würde, wenn es für so alt gehalten werden könnte, als es sein will. Es würde aus demselben hervorgehen, daß die ersten Keime jener Philosophie vielleicht überhaupt nicht im modernen Judenthume, wenigstens nicht in den literarischen Verhältnissen der Juden zu Alexandrien zu suchen seien, indem es diese doch sichtlich von Palästina aus nach Aegypten übergetragen werden läßt, gesetzt auch, daß man annähme, Aristeas, dessen Kenntniß und Vorliebe für das Judenthum sich doch nicht bestreiten ließe, habe auch an deren philosophischer Gestaltung Geschmack gewonnen. Aber eben diese neuen, ganz unerwarteten, ja, ganz unerklärlichen Resultate bilden einen noch wenig hervorgehobenen Zweig von Gründen, durch welche das Ansehen dieses Berichts fällt. Es wäre Beides ganz unerklärlich, theils, wie sich eine solche Philosophie in

---

der Beantwortung dieser Fragen besteht der dogmatische Gehalt der Schrift": so sind dieß wirklich fast so viel Fehler als Sätze, welche es beinahe zweifelhaft werden lassen, ob Gfrörer je das fragliche Buch gelesen, indem (worauf allerdings sonst Nichts ankommt als die historische Treue, daß auch Kleinigkeiten nicht irrig dargestellt werden möchten) nicht stets nur 10 sondern immer alle 72 gespeist, aber je 10 (die beiden letzten Male je 11) gefragt wurden, aber auch an einen theologischen Inhalt der Fragen sehr selten zu denken ist. Ungleich richtiger, wenn auch schon nur im Allgemeinen gibt Pfeiffer zur Harles-Fabric. Bibliothek III. S. 662. den Inhalt der Fragen an: de regno usque ad finem incolumi servando.

16) S. XXXIII.

Palästina, wo sich die Juden nach dem Exile durch die strengste Anhänglichkeit an den todten mosaischen Buchstaben auszeichneten, habe bilden können, theils, wo sie dann nach Eleazar und Aristeas hingeschwunden sei, indem bis zu den Zeiten des Siraciden, der Essener und des Josephus, deren Theologumene alle sichtlich wieder auf Aegypten zurückweisen, keine sichere Spur derselben sich in Palästina vorfindet.

Schon diese Gründe müßten also das Ansehen des Aristeas herabstimmen, wo nicht zu Nichte machen. Andere, welche schon früher nach Verhältniß geltend gemacht worden sind, vollenden das Werk. Ueberhaupt sind die Zweifel, welche gegen die Aechtheit dieses Briefs erhoben wurden, schon sehr alt. Wenn auch nicht Augustin selbst, wie Serari [17]) irrig berichtete: so zweifelte doch Ludovicus Vives zu dem Augustin an derselben. [18]) Ein näher motivirtes Verdammungsurtheil sprach aber zuerst Scaliger aus zu der Chronologie des Eusebius [19]) und hielt ihn mit so gewichtigen Gründen für

17) Proleg. bibl. Er berief sich, wahrscheinlich durch die gleich zu erwähnende Bemerkung des Vives irre geleitet auf August. de civit. Dei XVIII. 4.

18) L. l. VIII. 42., wobei er zwar Einige fand, die ihm beistimmten, deren unbedeutende Namen (s. dieselben bei Vofs l. l. und Hody l. l. p. 3.) und Gründe aber der Sache, für welche sie sprachen, eben keine größere Glaubwürdigkeit zu geben vermochten. Joh. Wower Synt. de graeca et latina bibliorum interpretat. hielt den heutigen Brief des A. für eine Compilation aus dem wahren und den zum Theil ausgeschmückten Berichten der Väter, sah aber freilich die große Anzahl der Gelehrten wider sich, die die Verwerfung einer Ansicht, welche 1500 J. als unbezweifelt gegolten hatte, für eine Auflösung aller gelehrten oder gar bürgerlichen Ordnung halten mochten; wie Letzteres eben in Bezug auf Arist. Alexius a S. Aquilino (in s. Schrift: Pentateuchi hebraeo-samaritani praestantia in illustrando et emendando textu Masoreth. ostensa. Colon. 1783. 8.) wirklich aussprach. Die Namen der Gegner des Vives nennt Hody l. l.

19) S. 132. ff. (No. 1734.)

das trügerische Machwerk eines spätern Juden, daß J. G. Voß zu ihm sich hinneigte und sie auch Hody's Urtheil vorzüglich bestimmten. Durch diesen letztern entschied sich nun auch die allgemeine Stimme der ausgezeichnetsten Gelehrten wider die angebliche Schrift des ägyptischen Höflings. Vorzüglich in seiner zweiten mit gleich großer Gelehrsamkeit, Klarheit und Schärfe abgefaßten Schrift de bibliorum textibus originalibus, [20]) in welcher er die Gegengründe des gelehrtesten Vertheidigers des Aristeas, des Js. Voß beleuchtete und verwarf, ging er aus dem Streite mit diesem, der an Tüchtigkeit nicht leicht einem seiner Zeitgenossen wich, so entschieden siegreich hervor, daß Voß selbst zu der Partei des von ihm früher sehr gering geschätzten Gegners überging. [21]) Nach den Verhandlungen dieser Männer sind mehre Gründe Hody's, unter ihnen auch einige von denen, auf welche er das höchste Gewicht legte, erschüttert worden; [22]) ja, es sind sogar mehre neuere Vertheidiger der Aechtheit des Aristeas aufgetreten, [23])

---

20) Oxon. 1705. fol. Die frühere Schrift Hody's und die Schriften Vossens, gegen welche er schrieb und welche dieser ihm entgegenstellte s. oben Note 2.

21) In einer Note zu dem Briefe des Barnabas nennt er den A. Pseudoaristeas. Auch war bereits in der 2. Aufl. des Pomponius Mela (1700) der Ausfall gegen Hody weggelassen.

22) So namentlich das Zeugniß des Hermippus dawider, daß Demetrius Phalereus alexandrin. Bibliothekar unter Philadelphus gewesen sein könne. S. oben S. 86. ff.

23) Lewis in s. engl. Uebersetzung des Arist. Lond. 1715. 12. Will. Whiston im Anh. zu s. Schrift the literal accomplisement of Scripture prophecies. Lond. 1724. p. 117.—56. Vergl. die sehr ehrende Anzeige in den Actis erudit. a. 1728 (Monat März) p. 116.—81. (Charles Hayes) a vindicat. of the septuagint. Lond. 1736. (Ueber beide letztere Schriften s. die Mittheilungen bei Baumgarten im 12. B. s. Nachrichten von merkwürdigen Büchern S. 330. f.) Vorzüglich (Sim. de Magistris) in d. apologia sententiae patrum de LXX versione, welcher Oeffelben Daniel secundum LXX ex hexaplis Origen. primum edit. e singul. Cod. Chisiano

aber ohne daß er durch dieß Alles des Zutrauens würdiger erſchienen wäre.

Die nähere Darlegung der Gründe aber, warum Hody dieſe Schrift verwarf, und die nähere Unterſuchung, in wie weit dieſe jedem Widerſpruche trotzen können, glaube ich hier bei Seite legen zu müſſen. Sie tragen faſt durchgängig einen unſerm Zwecke fremden Charakter, indem ſie ſich faſt alle auf dem Gebiete einzelner Anachronismen bewegen, die Ariſteas, wenn er wirklich war, wer er zu ſein vorgibt, nicht habe begehen können. Und wenn wir auch für unſre Bedürfniſſe einer entſchiedenen Ueberzeugung bedürfen, ob die Schrift genuin ſei oder untergeſchoben: ſo ſpricht doch die ganze Farbe derſelben; [24]) das Vorgeben, daß ein Heide ſchreibe, während doch, wie wir ſchon ſahen, der trügeriſche Jude in unverkennbaren Zügen hervorſieht; die Fiction dreier Briefe, des Demetrius, des Philadelphus und des Eleazar, die ſich im Style und Inhalte wunderſam ähneln [25]) und die unglaubliche Nachricht, daß eine vergeiſtigende jüdiſche Philoſophie ſich in

---

Rom. 1762. fol. angehängt iſt. (Vergl. Joh. Aug. Ernesti's neueſte theolog. Bibl. III. 205.) A. G. Masch praef. ad bibl. sacr. P. II. Vol. 2. p. 10. sqq., der noch Mehre nennt.

24) Vergl. Richard Simon hist. crit. d. V. T. II. 2. p. 187.: Or il est certain, que pour peu, qu'on fasse de reflexion sur l'histoire d'Aristée en la lisant avec application on sera convaincu, que quelque Juif helleniste a écrit ce livre sous le nom d'A. en faveur de sa nation. Les miracles qui y sont rapportés et la manière même, dont tout le livre est écrit représentent parfaitement l'esprit des Juifs, lesquels ont toujours pris plaisir et principalement dans ce temps-là à supposer des livres, qui ne contenoient presque que des choses extraordinaires.

25) Dieſe große Aehnlichkeit der Briefe iſt einer der älteſten Gründe die gegen A. geltend gemacht worden ſind. Vergl. Scalig. ad Euseb. Chronic. p. 134.: Deinde trium epistolarum exemplaria unius hominis stilum esse manifesto cuivis harum rerum intelligenti apparet. Vergl. auch Hody S. 67.

Palästina im 5. oder 4. Jahrh. v. Ch. gebildet haben solle, wogegen Alles streitet, so klar für das Letztere, daß jede weitere nicht sonst an unsern Zweck streifende Untersuchung hierüber dieser Darstellung fremd bleiben kann und muß. —

Verwandt mit diesem Machwerke im Zwecke ist die Corrumpirung einzelner heidnischen Schriftsteller für jüdisch-religiöse Absichten, wobei es auch leichter möglich war, berühmte Namen in das Interesse zu ziehen, da solchen nicht wol ganz neue Werke untergelegt werden konnten, falls nicht etwa, wie wir Dieß gleich näher bei den untergeschobenen Gedichten des Orpheus und der Sibylle bemerken werden, das verjährte Alter um diese Namen einen minder scharf bezeichneten Kreis des ihnen eigenthümlich Angehörigen gezogen hatte. Da übrigens zu der Zeit des Alexandrinismus die Juden in mehre politische und wissenschaftliche Verbindung mit den Griechen getreten waren, ja, einige Zeit hindurch in höhern Ehren bei diesen standen, auch ihre Gesetze, in die Sprache derselben übergetragen, diesen zugänglich waren und ihrer sowol in den allgemeinen griechischen Geschichtswerken einige Erwähnung geschah, als auch vielleicht besondere Werke von den Heiden über die Juden gefertigt wurden: [26]) so bot sich zu solcher Corrumpirung um so häufigere und um so passendere Gelegenheit dar.

---

26) Eigentlich hätte uns Fr. Chr. Meier in s. Judaicis s. vett. scriptt. profanorr. de rebus Judaicis fragmentis, Jen. 1832. 8. alle allgemeinen Nachweisungen hierüber ersparen sollen, so daß wir uns mit einer bloßen Verweisung auf ihn begnügen könnten, zumal da dergleichen Zusammenstellung, wie er sie unternommen, eben nur in absoluter Vollständigkeit ihren Werth hat. Aber außer Denen, die wir nur dem Namen nach als heidnische Schriftsteller über die Juden kennen, dem Mnaseas (wahrscheinlich der bekannte patarensische Geschichtschreiber; wie Harles B. G. V. 63. einen Damaskener aus ihm machen konnte, weiß ich nicht. So viel mir bekannt ist kommt Keiner dergl. vor. — Jos. Ant. I. 3. §. 6.), Aristophanes, Hermogenes, Euhemerus, Konon, Zopyrion und Philo dem Aeltern (wahrscheinlich nicht der Dichter

Ich habe 4 Spuren dergleichen in den Berichten heidnisch-griechischer Geschichtschreiber über die Juden angetroffen, die ich hier einzeln mittheilen will.

Zunächst im Hekatäus aus Abdera, dem Zeitgenossen Alexanders des Großen, der in sein größeres Geschichtswerk [27]) auch die Begebenheiten der Juden mit aufgenommen

über Jerusalem s. oben S. 199. Note 157., obschon Philippson in s. daselbst angeführten Schrift S. 54. Beide identificirt, da dieser ein Jude, jener ein Heide war. Wahrscheinlich ist es mir vielmehr, daß der unsrige derselbe ist, dessen B. οἱ βασιλεῖς τ. Ἰ. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337. nennt. Am wenigsten kann der Herennius Philo, welcher aber auch unter den griechischen Geschichtschreibern über die Juden einen Namen hat, [s. Origen. adv. Cels. I. 13., Euseb. P. E. I. 10. p. 40.] unter dem ältern gemeint sein, da dieser erst unter Nero lebte, also jünger als unser alexandrinischer Philosoph war, der jedenfalls im Gegensatze gegen den Aeltern als Jüngerer gedacht wird), welcher aller Joseph. c. Ap. I. 23. als solcher Erwähnung thut und Posidonius (wahrscheinlich der Apamenser, zusammengestellt mit Apollonius Molo, von welchem gleich ein Mehres als Verf. antijüdischer Schriften Jos. c. Ap. II. 7.) sind auch Solche übergangen von denen wir noch größere oder kleinere Fragmente übrig haben. So gleich die 4 zunächst im Texte Folgenden und uns für unsern specialern Zweck interessirenden. Da wir aber für letztern uns eine vollständige Kenntniß dergleichen Fragmente verschaffen mußten: so fügen wir hier kürzlich Mehre bei, die von Meier, auch außerdem und zum Theil überhaupt ganz übersehen worden sind, als den Nikolaus aus Damaskus (vergl. Jos. Ant. I. 3. §. 6. [cl. Euseb. P. E. IX. 11. p. 117.] IX. 7. §. 2. XII. 3. §. 2.), Alexander Polyhistor (in s. langen, aber zum größten Theil aus Andern entlehnten Mittheilungen über die Juden s. Clem. Alexandr. Strom. I. p. 332. — Euseb. P. E. IX. 17. sqq. p. 418. sqq.), Apollonius Molo (in s. συσχευῇ τῇ κατὰ Ἰουδ., aus welcher Euseb. P. E. IX. 19. p. 420. und Jos. c. Ap. II. 2. §. 7. 14. 33. 36. mehre einzelne Vorwürfe mittheilen und widerlegen), Theodotus (Jos. c. Ap. I. 23. als Heide genannt; Fragm. bei Euseb. P. E. IX. 22. p. 426.) und Theophilus (Jos. c. Ap. I. 23. cl. Euseb. P. E. IX. 34. p. 452.).

27) Clem. Alexandr. Strom. V. p. 602.: ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος.

hatte. [28]) Er schrieb zu einer Zeit, in welcher die Juden, von Alexander dem Großen selbst und den nächsten Ptolemäern geschätzt, mächtig in die Höhe strebten, und es war darum natürlich, daß er nicht mit der Geringschätzung von ihnen sprach, welche den spätern griech. Geschichtschreibern über sie so gewöhnlich war, nachdem sich der Haß zwischen Juden und Heiden vollständiger entwickelt hatte und auch die Juden im äußersten Drucke niedergehalten wurden. So lauten denn alle Stellen, welche von Josephus, Klemens und Eusebius uns aus ihm über die Juden mitgetheilt werden, recht günstig für diese. Aber irgend etwas schlechthin Jüdisches, welches durchaus eine jüdische und namentlich alexandrinische Hand zu seiner Erklärung voraussetzte, tritt in den von diesen angeführten Stellen nicht hervor. [29]) Desto mehr befremdet

28) Er hat über die Geschichte der Juden geschrieben (ἡ περὶ Ἰουδαίων ἱστορία Euseb. P. E. IX. 16. p. 408., cll. Orig. adv. Cels. 1. — Jos. adv. Ap. I. 22.) und über Abraham (Clem. Alex. l. l. — Euseb. P. E. IX. 16. p. 417. — Jos. Ant. I. 7. 2.); denn obgleich zufälliger Weise in allen den Stellen, in welchen ihm das B. über Abraham zugeschrieben wird, die Bestimmung, daß der abderitische Hekatäus zu verstehen sei, fehlt und deßhalb Mehre an den milesischen gedacht haben: so kann es doch auch nicht einmal schwankend sein, daß hier an den abderitischen gedacht werden müsse, theils weil Eusebius, der l. l. p. 408. bestimmt den abderitischen als Geschichtschreiber der Juden nennt, bald darauf p. 417., wo er des Buchs des Hekatäus über den Abraham Erwähnung thut, keine nähere Bestimmung beifügt, theils weil Clemens l. l. denselben als Verf. dieses letztern Buchs angibt, der auch über die ägyptische Geschichte geschrieben habe (ἐν τῷ κατ' Ἀβραμὸν καὶ τοὺς Αἰγυπτίους), welcher bestimmt der abderitische ist, vergl. Diodor. Sic. I. (edit. Wessel.) p. 56. Ueberhaupt war wol dieses Buch nicht sowol ein selbstständiges, als in die jüdische Geschichte desselben Vfr's aufgenommen, wie diese wieder einen Theil des größern Geschichtswerkes bildete.

29) Etwas verdächtig nach Sprache und Inhalt scheinen mir jedoch die sophokleischen Verse, die Clem. Alexandr. aus dem Hekatäus anführt Strom. V. p. 603. Vergl. mit cohort. ad

ſchon diejenige, welche ſich in dem erſten Buche des Origenes gegen den Celſus befindet: [30]) καὶ Ἑκαταίου τοῦ ἱστορικοῦ φέρεται περὶ Ἰουδαίων βιβλίον, ἐν ᾧ προστίθεται μᾶλλόν πως ὡς σοφῷ τῷ ἔθνει ἐπὶ τοσοῦτον, ὡς καὶ Ἐρέννιον Φίλωνα ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων συγγράμματι πρῶτον μὲν ἀμφιβάλλειν, εἰ τοῦ ἱστορικοῦ ἔστι τὸ σύγγραμμα; δεύτερον δὲ λέγειν, ὅτι, εἴπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰκὸς αὐτὸν συνηρπάσθαι ὑπὸ τῆς παρὰ Ἰουδαίοις πιθανότητος καὶ συγκαταπεθεῖσθαι αὐτῷ τῷ λόγῳ. Joſ. Scaliger [31]) theilte die Anſicht des Philo, indem auch er den Bericht des Hekatäus für untergeſchoben achtete; aber Voß [32]) zweifelte, und fürwahr aus der angeführten St. ließ ſich nicht mit Gewißheit beſtimmen, ob überhaupt und in wie weit das Urtheil des Philo begründet ſei oder nicht. Indeß daß den Worten des Hekatäus von alexandriniſchen Juden wirklich Gewalt angethan worden ſei, geht klar aus der Stelle des oben erwähnten Briefs des Ariſteas S. V. hervor, welche bei Beurtheilung dieſer Frage faſt ganz überſehen worden iſt. Hier verſichert der Demetrius Phalereus den König, daß ſelbſt Hekatäus der Abderite die jüdiſchen Geſetze ſehr hoch geſtellt habe und führt zur Bekräftigung die angeblichen Worte deſſelben an: ἄγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν. [33]) Worte, die wol nur

---

gent. p. 48. — Frühere Zweifel über ihn ſ. in Eichhorn's Bibliothek V. 3. S. 431. ff. angeführt. Der ungenannte Verf. dieſer Abhandl. ſelbſt dehnt dieſe auf der einen Seite grundlos auf alle Fragmente deſſelben aus, während er auf der andern mehre Hauptpunkte unberührt läßt.

30) Edit. de la Rue I. 15. p. 334.

31) Epist. 115. ad Casaub.

32) Histor. graec. p. 71.

33) διὸ πόρρω γεγόνασιν οἵ τε συγγραφεῖς καὶ ποιηταὶ καὶ τὸ τῶν ἱστορικῶν πλῆθος τῆς ἐπιμνήσεως τῶν προειρημένων βιβλίων καὶ τῶν κατ' αὐτὰ πεπολιτευομένων καὶ πολιτευομένων ἀνδρῶν διὰ τὸ ἀγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν, ὡς φησιν Ἑκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης.

ein Jude und wegen der gemeinschaftlich-eigenthümlichen Ansicht von der θεωρία, als dem Endzwecke der religiösen Gesetzgebung, [34]) nur ein alexandrinischer Jude geschrieben haben konnte. Wollte man aber etwa annehmen, was schon Philo andeutet und Voß nicht eben zu mißbilligen scheint, daß Hekatäus wirklich zur jüdischen Lehre übergetreten sei: so würden die übrigen Stücke seines Geschichtsbuches, so weit sie uns bekannt sind, namentlich seine Berichte über die Juden, in denen er sich diesen oft scharf entgegenstellt, [35]) und endlich der Mangel an allen Nachrichten hierüber entgegenstehen.

Eine ähnliche Corruption traf den Hermippus aus Smyrna, den berühmten Biographen berühmter Männer unter den ersten Ptolemäern. Es leuchtet Dieß auf den ersten Blick ein, wenn man nur lieſt was Origen. cont. Cels. I. 15. aus dessen erstem B. über die Gesetzgeber [36]) berichtet, daß nach ihm Pythagoras seine Philosophie aus Judäa nach Griechenland übergetragen habe; eine Behauptung, die sich natürlich nur in einem jüdischen Kopfe und unter den Verhältnissen entwickeln konnte, die wir oben bei der allgemeinen Untersuchung über den jüdischen Alexandrinismus näher entwickelt haben. [37]) Voß irrt sichtlich, wenn er diese Worte auf den Hermippus aus Berytus, der um Hadrian's Zeit nicht unberühmt war, überträgt. [38]) Er hätte mit ihnen die Notiz zusammenstellen sollen, die uns Josephus (der den Berytischen noch nicht kennen konnte) über Hermippus aufbewahrt hat, und deren wir schon a. e. a. O. [39]) gedacht haben. Auch nach Josephus sagt nämlich Hermippus das Jenem Aehnliche,

---

34) S. Abth. 1. S. 144. vergl. S. 411.

35) Vergl. besonders Euseb. l. l. p. 408. — Jos. c. Ap. l. l.

36) λέγεται ἐν τῷ πρώτῳ περὶ νομοθετῶν ἱστορηκέναι, Πυθαγόραν τὴν ἑαυτοῦ φιλοσοφίαν ἀπὸ Ἰουδαίων εἰς Ἕλληνας ἀγαγεῖν.

37) S. Abth. 1. S. 76. ff.

38) Hist. graec. p. 124.

39) S. Abth. 1. S. 80.

daß Pythagoras die Ansichten der Juden und Thraker nachgeahmt und auf sich übergetragen habe.

Wahrscheinlich gehören als 3. Stelle hierher die Worte des Demetrius, welche uns Euseb. P. E. IX. 21. p. 422. sqq. aufbehalten hat. Indeß ist hier schon die Antwort auf die Frage ungewiß, wer denn dieser Demetrius gewesen sei, der in einem längern Fragmente Manches über Jakob berichtet. Es müssen nämlich zwei Männer dieses Namens, beide Geschichtschreiber des jüdischen Volks und darum oft genug verwechselt, wohl von einander unterschieden werden. Der Erste Demetrius Phalereus, der Mann berühmten Namens und berühmter Schicksale, der bekannte Bibliothekar des Ptolemäus Soter. Er hatte sich wie Josephus versichert [40]) mit größerer Sorgfalt als viele Andere über die Juden ausgesprochen, wobei gewiß Huet [41]) mehr im Irrthume ist als Josephus, wenn er meint, daß Letzterer den Demetrius Phalereus mit dem andern Demetrius verwechselt habe, indem zu dieser Vermuthung nicht der mindeste Grund vorliegt. Auch hatte der andere Demetrius, welcher, indem er Ptolemäus 4. erwähnt, [42]) der Phalereus nicht sein kann, [43]) über die jüdischen Könige geschrieben, [44]) wozu ein Fragment über Jakob wenig zu passen scheint. Wegen dieses Letztern wird man vielmehr veranlaßt anzunehmen, daß jenes Fragment des Eusebius eben dem erstern, dem Demetrius Phalereus, zuzuschreiben sei. Einen alexandrinischen Anstrich trägt aber dasselbe in der Erzählung, daß Jakob nicht mit Gott, sondern mit einem Engel gerungen habe, was doch immer auf den Wunsch der Alexandriner das Göttliche von dem Irdischen auszuscheiden hindeutet und von Phalereus gewiß nicht selbstständ-

40) Cont. Ap. I. 23.

41) Demonst. E. prop. 4. §. 22. p. 99. — Philippson a. a. O. S. 54. stimmt bei.

42) Clem. Alexandr. Strom. I. p. 337.

43) S. oben S. 200. Note 158.

44) Clem. l. l.: περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίᾳ βασιλέων.

dig so gewendet sein kann; obschon es nicht unmöglich wäre, daß er diese Erzählung von alexandrinischen Juden, bereits so gefaßt, erhalten und wiedergegeben hätte.

Eine der merkwürdigsten Stellen dieser Art habe ich nicht ohne Ursache bis zuletzt aufgespart, da gerade über sie einiges Mehre mitzutheilen ist. Sie ist aus dem Eupolemus entlehnt, welchen wenigstens Josephus als einen heidnischen Geschichtschreiber der Juden nennt [45]) und dennoch leuchtet aus ihr nicht nur jüdisch-alexandrinisches, sondern sogar samaritanisches Element hervor. Das Fragment selbst, aus einer Schrift des Eupolemus über die assyr. Juden, [46]) findet sich bei **Euseb. P. E. IX. 17. p. 418. sq.** und wird von diesem nebst mehrem Andern aus dem Alexander Polyhistor entlehnt. Es handelt zunächst von Abraham und beschreibt diesen ganz nach Weise der uns bekannten genealogischen Untersuchungen; d. h. Abraham ist auch nach ihm Erfinder der chaldäischen Astrologie, die in den engsten Verband mit der Frömmigkeit und dem Wohlgefallen Gottes gestellt wird. [47]) In welchem Sinne Beides eigentlich nur einen wahren Sinn bieten könne hat nicht Noth mit Mehrem durchzuführen. Es erhellt aus dem oben Gesagten, wie hier nur von dem Seelenzustande die Rede sein könne, der sich von dem Irdischen zum Göttlichen erhebt. Dieß tritt noch klärer hervor durch den anscheinenden Widerspruch, in welchem Eupolemus versichert, oder vielmehr von Abraham versichern läßt, daß Henoch der eigentliche Erfinder jener göttlichen Kunst gewesen sei; denn allerdings war

45) Cont. Ap. I. 23. Dagegen zwar Huet l. l. prop. 4. §. XXIX. p. 101. — Is. Vossi de LXX interpret. diss. Hag. Comit. 1661. 4. p. 396. Sie halten ihn für einen namhaften Juden und vergleichen 1. Macc. VIII. 17. 2. Macc. IV. 11. und Hieron. de viris illustr. in Clement. Alexandr., doch nach bloßer Vermuthung.

46) *περὶ Ἰουδαίων τῆς Ἀσσυρίας.*

47) *ὃν (Ἀβραὰμ) δὴ καὶ τὴν ἀστρολογίαν τὴν* (so muß schlechthin statt *καὶ* gelesen werden) *Χαλδαϊκὴν εὑρεῖν ἐπί τε τὴν εὐσέβειαν ὁρμήσαντα εὐαρεστῆσαι τῷ θεῷ.*

es nach jenen genealogiſchen Anſichten zunächſt Henoch, der in der Reue den Wendepunkt vom ganz-ſinnlichen zum ſinnlich-göttlichen Leben bildete, wenn ſchon Abraham erſt das Göttliche und Sinnliche beſtimmter kennen lernte und im Handeln ſchärfer ſonderte. [48]) Die Nachricht daß Henoch durch die Engel unterrichtet worden ſei, [49]) welche ſich am Ende des Fragments befindet, ſchließt ſich ſehr eng an alles Dieſes an, ſobald man ſich der die Weltformen bildenden Logen erinnert, die den Menſchen eigentlich zur höhern Kenntniß verhelfen, ſo daß er, bevor er zum höchſten Gotte gelangte, bei deſſen niedern Kräften oder Engeln die vorbereitenden Kenntniſſe durchlaufen mußte. [50])

Aus dieſem Allen ſieht der alexandrin. Jude unverkennbar hervor. Ich erwähnte jedoch bereits, daß er hier nicht ganz in der ſonſt gewöhnlichen Form auftrete, ſondern in einer ſamaritan. Bekleidung und hierdurch zugleich einen intereſſanten Beleg gewähre, daß auch die Samariter, die ſich, wie wir aus andern Nachrichten wiſſen, gleichfalls nach Alexandrien übergepflanzt hatten und dort in nicht geringerm Haſſe gegen die Juden lebten, als in ihrer frühern Heimath, [51]) doch auch, weil natürlich, in ähnliche Richtung wie dieſe getrieben wurden, ja, auch dieſelbe in ähnlicher Weiſe weiter verfolgend zu dergleichen Interpolationen ihre Zuflucht nahmen. Daß aber ſamaritan. Theologie in dieſer Stelle ihr Spiel getrieben habe liegt theils in der apokryphiſchen Nachricht, daß Abraham nach der Befreiung des Loth vom Melchiſedek auf dem Berge Garizin beſchenkt worden ſei, theils in dem erklärenden Zuſatze zu ἀργαριζὶν, ὄρος ὑψίστου deutlich vor. [52])

---

48) S. Abth. 1. S. 366. ff.

49) ὃν (Ἐνὼχ) πάντα δι' ἀγγέλων θεοῦ γνῶναι.

50) S. oben S. 62. ff.

51) S. Prideaux hist. d. Juifs II. 120. sq.

52) Hierher würde ich das νουθετικὸν des Phokylides (des mileſ. Gnomologen im Ausg. des 6. Jahrh. v. Ch.) in ſeiner gegenwärtigen Geſtalt rechnen, wenn die Anſicht, welche Bleek

Alle diese Interpolationen, so wenig sie als solche bei schärferm Blicke verkannt werden können, sind doch immer mit einer gewissen Klugheit angebracht, die sie verbirgt. Zum Mindesten sind sie alle, so weit wir sie bisher beobachtet haben, an Schriftstellern begangen, die zur Zeit größerer Ehren der Juden lebten und sonach eben kein ungünstiges Urtheil über sie gefällt hatten, wo also eine noch etwas weitere Uebereinstimmung weniger auffiel. Dieselbe Schlauheit, noch sicherer gehend, bewog die Juden auch Aussprüche, durch welche ihr Volk und ihr Glaube selbst von Heiden geehrt würde, Männern, namentlich Dichtern in den Mund zu legen, über deren Werke durch das hohe Alterthum, in welches diese zurücktraten, größere Dunkelheit herrschte, und wo noch weniger Untergeschobenes und Aechtes unterschieden werden mochte. Hier konnte die Unverschämtheit noch am leichtesten der Schande, sich enthüllt zu sehen, zu entgehen hoffen. [53]) Deßhalb

---

gelegentlich einmal (in s. Abhandl. über die Sibyll. Orakel in Schleiermacher's u. s. w. Zeitschrift Heft 1. S. 158.) über dasselbe ausspricht, daß es nämlich jene einem alexandrin. Juden verdanke, gegründet, oder auch nur sehr wahrscheinlich wäre. Allerdings mag nur Weniges in diesem Lehrgedichte, wie wir es jetzt haben, dem Phokylides angehören (s. Braun die Weisen von Hellas als Sänger. Mainz 1826.): indeß jüdisches Element liegt in demselben durchaus nicht weiter vor, als es sich auch ein Christ zu eigen machen konnte, während das Christliche nicht nur in den der jetzigen Form vorausgeschickten empfehlenden Versen, sondern auch in einigen Anklängen an das N. T. klar genug sich ausspricht. Noch christlicher ist die Fassung einzelner pseudophokylidianischer Verse in den Sibyllinen, s. Phocyl. v. 3.—75. (nach der Ausg. des Joh. Ad. Schier Leipz. 1751. 8. S. 36.—44.) vergl. mit Sibyll. lib. II. v. 56. —148. (nach der Ausg. des Galläus p. 203.—265.). — Die jüngst erschienene Schrift über den Phokyl.: Das Mahngedicht des Ph. in metrischer Uebersetzung, mit beigefügtem Urtexte und erläuternden Anmerkungen, von Jos. Nickel. Mainz 1838. ist ohne wissenschaftl. Bedeutung.

53) Diese Hoffnung zu täuschen mag ihnen nun freilich oft fehlgeschlagen sein. Wenigstens in spätern christl. Zeiten erklärten

führte denn auch Aristobul mehre unächte oder doch verstümmelte Verse von Homer, Hesiod und Linus an, alles Namen, die mehr oder minder eine solche Täuschung unterstützten. [54]) Aber kaum mochte man zwei andere finden, die gleich sehr für diesen Behuf geeignet waren, als die des Orpheus und der Sibylle. Und da Dieß nun auch von jenen Falschkünstlern richtig erkannt ward: so wurden gerade ihnen von mehren alexandrinischen Juden die theolog. Grundsätze untergeschoben, in welche diese sich selbst hineingedacht hatten und die sie so gern von jenen ausgesprochen wünschten. [55])

Der

sich die Heiden öfters gegen dergl. untergeschobene Schriften, so Celsus beim Origenes s. oben S. 218. Deßgleichen gibt Augustin wenig auf eine Berufung auf solche. Er sagt adv. Faust. L. XIII. 15. T. VIII. p. 158.: Sibylla porro vel Sibyllae et Orpheus et nescio quis Hermes et si qui alii vates, vel theologi, vel sapientes, vel philosophi gentium de filio Dei aut de patre Deo vera praedixisse seu dixisse perhibentur, valet quidem aliquid ad paganorum vanitatem revincendam, non tamen ad istorum auctoritatem amplectendam. Indessen hatten wol auch die Juden nicht immer die Hoffnung dieses Gelingens. Vielmehr führt Aristobul bei Euseb. P. E. XIII. 12. p. 666. einige Worte des Aratus an, wo er statt des Zeus Gott nennt, Dieß aber auch in den gleich folgenden Worten anerkennt und entschuldigt. Er sagt: σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ καθὼς δὲ δὴ σεσημάγκαμεν περιαιροῦντες τὸν διὰ τῶν ποιημάτων Δία καὶ Ζῆνα· τὸ γὰρ τῆς διανοίας αὐτῶν ἐπὶ θεὸν ἀναπέμπεται. Man muß wol dem Valckenär beistimmen (diatr. de Aristob. p. 86. sq.), wenn er bezweifelt, daß A. diese Bemerkung beigefügt haben würde, wenn Aratus nicht zu bekannt gewesen wäre, als daß ein Betrug dieser Art hätte ungestraft hingehen können. Indessen waren freilich auch wieder die Verse desselben seinen anderweiten Zwecken viel zu entsprechend, als daß er sich hätte enthalten können sie anzuführen.

54) Ueber diese Verse, ihre Unächtheit oder Verstümmelung s. Valck. a. a. O. S. 106.—25.

55) Uebrigens war es dann hierbei ziemlich gleichgültig, welchem von Beiden sie die Verse beimaßen und Dieß wurde dann wol je nach dem vorherrschend prophetischen oder lyrischen Charakter der

Der Name des Orpheus war, wie Valckenär sehr treffend sagt, [56]) ein nomen fraudibus semper accommodum, indem alle Epochen griechischer Dichtkunst bis zum 5. oder 6. Jahrh. nach Ch. zu ihm beigetragen haben, wie denn die Argonautika nach dem scharfsichtigen Urtheile eines trefflichen Kritikers schon zu Folge ihres dogmatisch-philosophischen Zweckes in die Zeiten herabzusetzen scheinen, wo das Christenthum die alten Religionen zur Selbstwehr aufforderte und für diese eben durch den erregten Kampf wieder ein lebendigeres Interesse bei ihren Freunden und Anhängern erzeugte, [57]) womit auch die geographischen Untersuchungen Thumann's und die grammatischen und metrischen Hermann's zusammengetroffen sind; [58]) die Lithika vielleicht erst im 5. oder 6. Jahrh.

---

der Erzeugnisse bestimmt, daher denn auch dieselben Verse zuweilen von Einigen dem Orpheus, von Andern der Sibylle zugeschrieben wurden. Thorlacius hat mehre dergleichen gesammelt in s. gleich zu nennenden Schrift (opp. IV.) p. 340. sq.

56) L. l. p. 73. und von Bode in s. obenerwähnten Schr.: Orpheus poëtarum graecc. antiquissimus, p. 8. wiederholt.

57) Jakobs in: Bemerkungen über die Argonaut. des Orpheus in Fr. Aug. Ukert's Geographie der Griech. u. Röm. Von den frühesten Zeiten bis auf Ptolemäus. Weimar 1816. I. 1. S. 354., womit sich Beck (spec. I. access. ad Fabric. Bibl. Graec. Lips. 1827. 4. Progr. p. 12.) einverstanden erklärt. [Ich erinnere mich übrigens hierbei des Wunsches des mir sehr theuren G. H. Schäfer bei dieser Gelegenheit zu bemerken, daß die Ausg. der Orphica, welche Beck p. 10. des erwähnten Programms ihm beilegt, auf einer Täuschung beruhe, indem jene angebl. Ausgabe (Lips. 1818. 8.) ohne sein Wissen unter seinem Namen erschienen sei.]

58) S. hierüber die Abhandl. Hermann's in s. Ausg. der Orphica (Lips. 1805.) p. 675. sqq. de aetate scriptor. argonauticorum. Die neuern Untersuchungen Imman. G. Huschke de Orphei argonauticis (Rostoch. 1806. 4.), Bernhard. Ludov. Koenigsmann prolus. critic. de aetate carmin. epic., quod sub Orphei nomine circumfertur (Slesvici 1810. 4.) und Godofred. Hermanni de argumentis pro antiquitate Orphei argonauticorum maxime a Koenigsmanno alla-

eine Zeit finden, der sie der Sprache, dem Dichtergenius und der Denkweise nach nicht unwürdig wären, [59]) ja, selbst die Hymnen nicht wohl das höhere Alter verdienen, was man ihnen bisher noch vorzugsweise zugestanden hat [60]) und von den Fragmenten unzweifelhaft nur einige wenige Verse antik sind. [61])

Allein in diesen letztern finden sich einige Stellen, die sicher oder wahrscheinlich jüdisch-alexandrin. Ursprungs sind, während die bei weitem meisten heidnischen und gleichfalls nur wenige andere christl.-alexandrinischen oder neuplatonischen Verfassern ihr Vorhandensein oder ihre Interpolation verdanken. [62]) Wahrscheinlich würden wir deren weit mehr besitzen, wenn die untergeschobenen orphischen Stücke vollständig erhalten wären, während der zerrissene Zustand dieser Fragmente vermuthen läßt, daß der bei weitem größere Theil derselben

---

tis (Lips. 1811. 4.; auch in s. opuscc. 1827. T. II. 1.—17.) müssen näher bei Darstellung des heidn. Neuplatonismus berücksichtigt werden.

59) S. Beck l. l. p. 9.: Ὀρφικά et huic poëseos generi (quod non facile antiquo poëtae adscribi potest) adnumerari posse videntur, quatenus eorum mysticus et usus fuit et sensus, composita autem eo saeculo, quo artium arcanarum studia jam non tantum in Aegypto, sed aliis etiam in locis viguerunt, wozu er in einer Note (30.) bemerkt: Ruhnken., ut omnino Orphica carmina facit antiquiora, haec Domitiani saeculo scripta existimat (bibl. crit. VIII. p. 26. et 87.), Tyrwhittus post saec. 4. med. Equidem quinto aut sexto malim ea adscribi. Neque enim ita elegans est et vere graecum carmen, quin ea aetate potuerit confingi.

60) S. besonders Lobeck im Aglaopham. I. p. 389. sqq., der sie mit Schneider (Anal. crit. p. 57.) sämmtlich in christl. Zeitalter herabstellt.

61) Wie denn Bode in s. erw. Abhandl. p. 74. die ganze orphische Poesie vom 13. Jahrh. vor, bis 3. Jahrh. nach Ch. in 4 Perioden zerfällt.

62) Es kann Letzteres uns natürlich hier zunächst nicht näher beschäftigen. Indeß daß wirklich auch christl. Element in den orphischen Gedichten vorliege will ich nur durch Ein Beispiel be-

untergegangen sei. [63]) Aber auch von dem kleinen Theile orphisch-jüdischer Stücke scheidet sich noch das hauptsächlichste Fragment aus der gegenwärtigen Untersuchung aus, indem wir es mit hoher Wahrscheinlichkeit einem bestimmten Verfasser dem Aristobulus beilegen konnten und, als wir von ihm sprachen, es für unsern Zweck behandelten. [64])

Das endlich noch Uebrige läßt sich mit einigen Worten hinreichend besprechen. Es sind nämlich nur noch 2 Fragmente, die nicht übergangen werden dürfen, das 5. und 7. in der geßner-hermannschen Edition.

Das 5. (edit. Herm. p. 455.) ist entnommen aus der Cohort. ad gent. des Justin. Mart. p. 16. und aus Cyrill. c. Jul. edit. Aubert. p. 33.:

οὐρανὸν ὁρκίζω σε, θεοῦ μεγάλου σοφοῦ ἔργον,
αὐδὴν ὁρκίζω σε πατρὸς, τὴν φθέγξατο πρῶτον
ἡνίκα κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς. [65])

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß der Verf. hier die Logologie im Auge hatte; [66]) die αὐδὴ vertritt die Stelle des λόγος nicht unpassend, indem auch sie Beides umschließt, die Fähigkeit der Rede und letztere selbst. Doch war der Name λόγος immer zweckmäßiger, indem erstere nur auf die organische, letzterer

---

legen. Fragm. 3. v. 8. nach der Hermann'schen Ausg. p. 454. lautet:

(θεὸν)
δαίμονας ὃν φρίσσουσι θεῶν ἴδ' ἀθάνατον ὄμιλος.

Die Anspielung auf Jac. II. 19. ist klar.

63) Vergl. Bode a. a. O. S. 105. f. Er vermuthet, daß bei dem ersten großen Brande der alexandrin. Bibliothek (Gell. VI. 17.) ein bedeutender Theil dieser Fragmente vernichtet worden sei.

64) S. oben S. 89. ff.

65) Letztern Vers hat auch Athenag. in seiner legatio. Hermann übersah es ihn mit unserm zu vergleichen und hat ihn auch unter die einzeln dastehenden aufgenommen (S. 503. 3.).

66) In welchem Sinne schon Justin. l. l. beifügt τὸν λόγον αὐδὴν διὰ τὸ ποιητικὸν ὀνομάζειν μέτρον, und Cyrill. l. l. diese αὐδὴ πατρὸς durch τὸν μονογενῆ λόγον erklärt.

auch auf die vernünftige Fähigkeit der Rede hinwies, welche Dem, was erläutert werden sollte, ungleich mehr entsprach, indem doch eben auch ein Bindemittel des Geistigen und Irdischen gesucht ward.

Uebrigens könnte dieß Fragment auch christl. Ursprungs sein. Möglicher Weise selbst die hierher gehörige Stelle des zweiten (7.), ob sich schon eine solche Ansicht weniger empfehlen würde. Dieß siebente Fragment ist nämlich aus dem Macrobius (Saturnal. I. 18. p. 314. edit. Zeun.) entlehnt, theilt die Feier der bacchischen Festlichkeiten mit und thut hierbei der heil. Kleider in einer Weise Erwähnung die an jüdische Ceremonie und deren allegorische Deutung erinnert und eine jüdische Hand verräth. Ich denke hierbei besonders an die vv. 14. — 16. (S. 464.):

αὐτὰρ ὕπερθε νεβροῖο παναιόλου εὐρὺ καθάψαι
δέρμα πολύστικτον θηρὸς, κατὰ δεξιὸν ὦμον
ἄστρων δαιδαλέων μίμημ᾽ ἱεροῦ τε πόλοιο. [67])

Eine weitere Erklärung wie in diesen Versen jene Hinweisung füge ich nicht an. Wir haben schon früher über die jüdische Zusammenstellung des priesterlichen Gewandes mit dem Weltsysteme gesprochen und beziehen uns hierauf. [68]) Dieser Gedanke ist aber viel zu eigenthümlich, als daß wir ihn ohne Causalnexus im heidnischen Cultus wiederzufinden erwarten dürften.

Viel reichern Stoff für unsre Untersuchungen werden uns auch die Sibyllinischen Orakel nicht geben. Diese Orakel, die wir jetzt noch in 14 Büchern (von denen aber das 9. und 10. fehlt) außer einzelnen von den Vätern sonst angeführten, in diesen Sammlungen nicht befindlichen, Stellen besitzen, [69])

---

67) Lobeck in s. Aglaoph. I. p. 727. hält diese Verse für entnommen aus den orphischen ἱεροστολικοῖς und καταζωστικῷ.

68) S. oben S. 164. Note 81.

69) Zuerst edirt von Xystus Betulejus nach einem Augustan. Codex (Basil. ap. Oporinum) 1545., später von Opsopoeus cum interpretatione Seb. Castalion. et indice. Par. 1589. 8. und öfter, dann von Serv. Gallaeus Amstelod. 1689. 4.,

rühren von mehren Verfassern und aus sehr verschiedenen Zeiten her; die sich sowol in die Zeiten vor als nach Christo weit hinaus erstrecken. [70]) Sie betreffen politische und religiöse Verhältnisse Asien's, Aegypten's, Rom's und des entstehenden Christenthums, schließen sich in der Form zum Theil an die Propheten des A. T. an (nur daß das Bestreben nach poetisch-antiker Schönheit hervorleuchtet, welches sich in Nachahmung früherer Dichter äußert; [71]) doch zuweilen selbst bis dahin verirrt, daß die angebliche begeisterte Urheberin derselben Rollen der in den frühesten Zeiten verstorbenen Menschen, so z. B. einer Verwandten des Noah übernimmt), [72]) zum Theil enthalten sie aber auch bestimmt ausgeprägte Hymnen zum Preise des Göttlichen und namentlich des gottgesandten Messias. [73]) Sie sind den in jenen Jahrhunderten fast unter allen bekannten Völkern einheimischen prophetischen Weibern oder Sibyllen, und namentlich der berühmtesten unter diesen der erythräischen in den Mund gelegt, offenbar um ihnen eine größere Wichtigkeit zu verschaffen, und haben in so fern, in Betreff der christlichen Orakel oft einen sichtlich apolo-

---

wonach wir citiren. (S. über diese Ausgaben Bleek a. gleich näher z. e. O. S. 123. ff.) Indeß kannten diese alle nur 8 BB., die übrigen 4 sind von Mai neuerdings bekannt gemacht worden in: Sibyllae lib. 14. Mediol. 1817. 8. und Scriptt. vett. nov. collect. Vol. III. P. 3. p. 202. sqq. Buch 11.—13.

70) Vergl. Thorlacius in s. gleich näher zu erwähnenden Schrift p. 234. sqq.

71) Vergl. was Lobeck in s. Aglaopham. I. p. 395. hierüber sagt und anführt, wozu ich noch beifüge: Vestigia poeseos Homericae et Hesiodeae in Oracc. sibyll. — — — expos. Eric. Venerborn, Gothus, Upsal. 1770. 4.

72) Cf. Lib. 3. gegen Ende: τοῦ μὲν (des Noah) ἐγὼ νύμφη ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτέχθην.

73) Hierauf machte besonders Thorlacius in s. crisis p. 232. sqq. aufmerksam, welcher nachwies, wie mehre christl. Hymnen, deren im Alterthume öfter, namentlich von Plinius gegen Trajan, von Tertullian u. A. Erwähnung geschieht, sich in diesen Orakeln fänden.

getischen Zweck, der dem Gebrauche derselben bei den Vätern zu diesem Behufe die Hand reicht.

Diese Orakel nun, die sich nach langer Vergessenheit vornehmlich im Laufe des 16. und 17. Jahrh. einer vorzüglichen Theilnahme von Seiten der Gelehrten, namentlich von Beculejus, Opsopoeus und Galläus, dann auch Dionysius, Erasm. Schmidt, Dav. Blondel, der beiden Voſſe, Joh. March u. A. in ihren bekannten Schriften erfreuten, aber nach Baumgarten's und Semler's [74]) harten Urtheilen eine Weile lang wieder ziemlich unbeachtet blieben, haben erſt in der neuern Zeit durch Börge Thorlacius [75]) und Bleek [76]) (welchem letztern ſich Gfrörer [77]) anſchließt) eine mehr wiſſenſchaftliche Würdigung für religiöſe und philoſophiſche Geſchichte und eine krit. Sichtung beſtanden, die aber, ſo ſehr auch die Verdienſte dieſer Männer in dieſem Felde und die ſich ihnen entgegenſtellenden Schwierigkeiten anzuerkennen ſind, noch immer ſehr hin- und herſchwankt und eigentlich erſt gezeigt hat, wie wichtig und aufklärend ein fortgeſetztes Studium derſelben ſein werde. So hat, um von dem Allgemeinen auf unſern beſondern Zweck

---

74) B.'s Unterſuchungen theol. Streitigkeiten, edirt von Semler. Halle 1763. Bd. 2. S. 273.—75. — Frühere Angriffe des Joh. Opſopoeus, Is. Caſaubonus, Joſ. Scaliger, Jak. Capelli auf ihre Aechtheit ſ. bei Bleek a. gleich a. O. I. S. 129. ff. — Socin. hatte ſchon die Exiſtenz der Sibylle in Zweifel gezogen.

75) In ſ. ſchätzenswerthen doppelten Unterſuchung: Libri Sibyllistarum veteris ecclesiae crisi, quatenus Christiani sunt, subjecti, 1815. und doctrina Christiana, qualem libri Sibyll. exhibent, 1816. Beide in ſ. prolusk. et opp. acadd. argumenti maxime philologici. Vol. 4. 12. p. 213. sqq. Vol. 5. 1. p. 1. sqq. Vergl. mit Münter's miscell. Hafn. 1818. theol. et philol. argumenti T. I. P. 1. p. 113. sqq.

76) Ueber die Entſtehung und Zuſammenſetzung der ſibyll. Orakel in Schleiermacher's, de Wette's und Lücke's Zeitſchr. Heft 1. (1819.) S. 120. ff. Heft 2. (1820.) S. 172. ff.

77) A. a. O. II. S. 121.—73.

überzugehen, Thorlacius mit Ausnahme sehr weniger Stücke Alles auf christl. Boden zurückgeführt, während Bleek und mit ihm Gfrörer einen großen Theil als ein jüdisches und zwar jüdisch-alexandr. Product anerkannten. [78]) Was mich betrifft: so muß ich gestehen, daß ich, wenn ich mich schon im Allgemeinen mehr auf Thorlacius Seite halte und zu dem höhern Alter der meisten Stücke (dessen Behauptung sich vornehmlich auf die ungewisse Deutung mehrer Orakel gründet) kein rechtes Vertrauen gewinnen kann, [79]) insbesondere kein einziges von dogmatischer Bedeutung oder doch höherm dogmatischen Interesse gefunden habe, was ich mit Sicherheit als ein Product eines philosophisch-alexandrinisirenden Juden erkannt hätte. [80])

---

78) Schon früher hatte man einen jüdischen Ursprung in verschiedener Ausdehnung und in verschiedenen Modificationen vermuthet, besonders nach Grotius und Is. Voß. Die von Bleek als jüdisch-alexandrin. angenommenen Stellen sind außer dem Prooemio, über welches gleich ein Näheres Buch 2. V. 56.—148. (wenigstens in der ersten Anlage des Phokylides s. oben S. 222. Note 52.); die zwischen Buch 2. und 3. stehenden Verse 36.—62. (nicht alle wie Gf. untreu referirt); Buch 3. V. 1.—30. 100.—289. 319.—70. (über 352.—70. s. Note 80.); 371.—426. wenigstens in der Ueberarbeitung; 427.—745.; Buch 5. V. 260.—85. 484.—513.

79) Ob ich schon einige vorchristl. Partien nicht verkenne, s. hierzu Bleek a. a. O. I. S. 143. ff.

80) Die einzelnen Untersuchungen hierüber mußten um so mehr entfernt gehalten werden als in diesen apokalyptischen, angeblich jüdisch-alexandrin. BB. das dogmatische Moment, so wie es eben nicht entscheidend charakteristisch hervortritt, so auch keine vornehmlich interessanten Erscheinungen darbietet. Selbst wenn in dem kleinen Orakel aus B. 3. V. 352.—70. (S. 414. 1. ff.) die Sibylle bei ihren angeblichen Vaticinien auf den trojan. Krieg vorhersagt, daß der Sänger desselben (Homer) sich ihrer Verse hinterlistig als der seinen bedienen werde (p. 414. v. 6. ff.):

καί τις ψευδογράφος πρεσβὺς βροτὸς ἔσσεται αὖθις,
ψευδόπατρις· δυσειδέα φάος ὀνοπῆσιν ἐν σίν,
νοῦν δὲ πολὺν καὶ ἔπος, θ' ἕξει ἔμματρον διανοίας
οὐνόμασιν δυσὶ μιγγόμενον. Χῖον δὲ καλέσσει

Freilich alexandrinischer Geist scheint aus ihnen oft und klar hervor, aber fast immer in zweifellos christl. Fassung. Nur in Einer Stelle von Bedeutung kann es angenommen werden und wird es auch wahrscheinlich, daß vielmehr ein Jude als ein Christ seine Gefühle und Hoffnungen ausspracb. Ich meine das sogenannte Prooemium, was uns Theophilus in

---

αὐτὸν καὶ γράψει τὰ κατ' Ἴλιον, οὐ μὲν ἀληθῶς, ἀλλὰ σαφῶς ἔσεσιν γὰρ ἐμοῖς μέτρων τε κρατήσει.

worauf Bl. (S. 224.) und Gf. (S. 146.) den jüdischen Ursprung dieses Orakels gründen: so ist Dieß kein charakteristisch-jüdischer Zug. Zwar war es wol von hohem Interesse für jüdischen Alexandrinismus durchzuführen, daß heidnische Dichter und Philosophen aus jüdischen Quellen geschöpft hätten (s. Abth. 1. S. 77. ff.), aber daß Heiden aus heidnischen Quellen entlehnt hätten: berührte sie zunächst gar nicht. Und nur in so fern hätte einiges Interesse sie zu solcher Behauptung veranlassen können, als die Sibylle oder vielmehr die von den Juden dieser untergeschobene Stelle klärer für jüdische Philosophie gesprochen hätte als Homer, um so das in Letzterm Enthaltene, was die Juden etwa gern als ihr Eigenthum hätten vindiciren wollen, zunächst auf die Sibylle und hierdurch auf die jüdischen Quellen zurückzuführen und so mittelbar den Zusammenhang zwischen Moses und Homer zu erzielen, den sie darzulegen wünschten. Aber wäre auch jene Voraussetzung begründet: wozu in aller Welt ein solcher erkünstelter mittelbarer Zusammenhang, da man ja auch dem Homer jüdische Verse unterlegen konnte, und, wie wir aus Aristobul's Beispiel sahen, wirklich unterlegte? Wenn es also auch wohl anzunehmen ist, daß dieß Orakel vorchristl. Ursprungs sei, indem die von Lactant. instit. div. I. 6. (edit. Bünemann. I. p. 40.) angeführten Worte des Varro über die Erythräische Sibylle (eam Grajis Ilium petentibus vaticinatam et perituram esse Trojam et Homerum mendacia scripturum) wahrscheinlich unsrer Stelle entnommen sind, wie schon Betulejus und Bleek mit Wahrscheinlichkeit vermuthen: so würde man immer noch eher auf einen heidnischen Verf. schließen können, der seinem sibylliniſchen Producte hierdurch Alter und Ansehen hätte geben wollen, und wer weiß auch, in welchem weitern Zusammenhange; wie denn Diod. Sic. Bibl. IV. 66. edit. Wesseling. p. 311. etwas Aehnliches von der Sibylle berichtet.

ſ. Buche ad Autolycum aufbehalten hat.[81]) Daß alexandriniſcher Geiſt auch in dieſem wehe, iſt, wie wir bald ſehen werden, unzweifelhaft; daß es ein Jude verfaßt habe, mindeſtens wahrſcheinlich. Am wenigſten ſchließ' ich Dieß aus dem 21. V., der nach Gfrörer den deutlichſten Beweis dafür liefern ſoll,[82]) wo der Verfaſſer den Heiden gerechte Strafe dafür droht, daß ſie den wahren Gott verlaſſen hätten und nicht mehr ihm ihre Hekatomben opferten, ſondern falſchen Göttern, welche Dämonen ſeien.[83]) Denn wenn auch kein Chriſt, ſo wenig als ein Jude, Hekatomben im eigentlichen Sinne des Worts für den Höchſten verlangen wird: ſo iſt es Dem, der mit dem Sprachgebrauche der Väter vertraut iſt, leicht nachzuweiſen, wie öfters auch dieſe heil. Opfer verlangten, die Gott zu bringen ſeien, und bei einem chriſtl. Dichter namentlich können dieſe Worte gar nicht auffallen.[84]) Indeß glaube doch auch ich das jüdiſche Element dieſes Prooemiums feſthalten zu müſſen, mehr als aus einem poſitiven[85]) aus dem negativen Grunde, daß

---

81) II. c. 52. ed. Par. 1632. p. 112.

82) A. a. O. II. S. 125. Vergl. auch Bleek a. a. O. I. S. 161.

83) V. 19.: *τῆς κακοβουλοσύνης δὲ τὸν ἄξιον ἔχετε μισθὸν*
ὅτι θεὸν προλιπόντες ἀληθινὸν ἀέναόν τε
δοξάζειν αὐτῷ δὲ θύειν ἱερὰς ἑκατόμβας
δαίμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν ᾅδου.

84) S. Suicer. thes. s. v. *θυσία* p. 1421. sq. Die Berufung Schmidt's auf V. 36. und 37.:
— — — οὐ δύνατ' ἀνδρὸς
ἐκ μηρῶν μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι
um das Unchriſtliche hervorzuheben hat Bleek a. a. O. I. S. 161. treffend damit zurückgewieſen, daß ſich ja auch Lactanz ausdrücklich auf dieſe Worte berufe.

85) Der von Bleek I. S. 162. cl. 144. hervorgehobene Grund, daß dieß Prooemium es ſei, auf welches nach Klemens von Alexandrien (Strom. VI. p. 635.) Paulus ſich berufe, wenn er behaupte, daß auch die Heiden durch die Sibylle Kenntniß des Einen Gottes erlangt hätten und daß hierdurch daſſelbe (weil jener paulin. Ausſpruch, wenn ſchon ſchwerlich pauliniſch, doch wenigſtens ſehr alt, d. h. nicht nach dem Ausg. des 1. Jahrh. niedergeſchrieben) dem chriſtl. Zeitalter entrückt ſei: ſo iſt

sich in diesem langen Gedichte so gar keine Andeutung auf das Leben, den Glauben, die Schriften, den Heiland der Christen findet, wie sie in den frühesten christl. Schriften kaum irgendwo fehlen. Auch spricht die ganz unbedingte Erhebung des göttlichen Wesens, die gar keinen Raum für die hohe Verehrung des Welterlösers übrig läßt, [86]) mehr für jüdischen Ursprung.

Noch klärer, d. h. völlig unverkennbar hat sich nun aber der Alexandrinismus auf dieses Fragment übergeprägt. [87]) Gott an sich tritt ganz nach der Gnosis dieses Systems, als solcher unerforschlichen, unsterblichen Wesens, Gotte in seiner Entwickelung, als dem geoffenbarten Alle gegenüber. So spricht es:

v. 7. Gott ist und herrschet allein; ist übergroß und unerzeuget,
Unsichtbar und allherrschend allein das All überschauend.
Doch wird er selbst nicht erblickt von irgend sterblichem Fleische.
Oder wie möchte das Fleisch den himmlischen und den wahrhaften [88])
Sichtlich zu schaun, den unsterblichen Gott, deß Wohnung die Welt ist?

---

zwar der Zusammenhang beider Stellen auch mir wahrscheinlich, da gerade dieß Prooemium den Vätern sehr bekannt war (auch Justin, Klemens und Lactanz citiren es), aber ein so früher Ursprung jenes (unzweifelhaft unächten) paulin. Ausspruchs nicht annehmbar, da das Unterschieben christlicher Monumente erst Charakter des 2. und 3. Jahrh. ist.

86) Vergl. V. 7. und 16.

87) Daß Aegypten Vaterland dieses Gedichtes sei, sagt es selbst fast ganz klar; eifert wenigstens gegen die Götter Aegypten's. V. 57. ff.

88) ἀληθῆ. Da hier von Gott nicht in Rücksicht auf gegebene Versprechen die Rede ist: kann dieß Prädicat auch nur in dem Sinne verstanden werden, daß er allein wahrhaft vorhanden sei (s. Abth. 1. S. 280.), womit zusammenhangt, daß im Gegensatze die Menschen

Letzteres Bild wird bei Philo, wie wir a. f. O. sahen, [89]) dazu angewandt, um auf die alldurchdringende Kraft Gottes hinzuweisen, welche in dem Alle gleichsam ihre Stätte fand. Daß dieß auch der Sinn sei, in welchem unser Verfasser die Worte verstanden wissen wollte, ist klar. Wenige Verse weiter unten sagt er:

v. 14. Ihn verehret allein; den wahren Erzeuger des Weltalls,
Welcher allein ohn' End', vor unendlichen Zeiten schon da war.
Selbsterzeugt und ungebor'n durchdringt er das All und enthält es,
Ist auch in Allem was stirbt. [90])

und v. 32. ff. die in solchem Zusammenhange unanstößigen Worte:

Ein Gott, er ist, der Regen und Wind und Stürme uns sendet,
Blitze und Hunger und Pest und herbes, trauriges Schicksal,
Schnee auch und Eis. Doch warum soll Alles einzeln ich nennen?
Er ist des Himmels Herr und der Erde Herr, ja, sie selber. [91])

Ferner findet die häufige Zusammenstellung Gottes mit dem Lichte und des Menschen mit einem in der Finsterniß Wandelnden, [92]) der dem Lichte nachstreben solle, in dem Alexandrinis-

---

v. 1. — — — θνητοὶ καὶ σάρκινοι οὐδὲν ἐόντες
genannt werden.

89) S. Abth. 1. S. 283.

90) — — — ἅπαντα, κρατῶν διὰ παντὸς
πᾶσι βροτοῖσιν ἐνών. — —

91) — — — — τί δὴ καθ' ἓν ἐξαγορεύω;
οὐρανοῦ ἡγεῖται, γαίης κρατεῖ, αὐτὸς ὑπάρχει.

92) Vergl. besonders v. 25. ff.:
— — βροτοὶ παύσασθε μάταιοι
ὀρεμβόμενοι σκοτίῃ καὶ ἀφεγγέϊ νυκτὶ μελαίνῃ

mus seine Analogie und Erklärung. — Auch haben wir bereits an einem andern Orte darauf aufmerksam gemacht, wie der, sich hier aussprechende, Glaube, daß die heidnischen Götter Dämonen seien, [93]) durch wohlzusammenhangende Glieder an die Principien dieser religionsphilosophischen Ansicht sich anschließe. [94])

Ich würde endlich noch in diesem Kapitel die Untersuchungen über die Pseudepigraphen des A. T.'s angefügt haben, wenn ich mich davon hätte überzeugen können, daß uns in ihnen jüdisch-alexandrinische Producte erhalten seien. An sich leicht erklärbar wäre das Entstehen von dergleichen Pseudepigraphen in unserm Alexandrinismus allerdings; denn es hätte als gutes Vorbereitungsmittel der noch altgläubigen Juden für die Einführung in die heil. Mysterien, die ihnen anfänglich ein Gräuel sein mußten, dienen können, Schriften aufzuweisen, in denen doch auch ihnen ehrwürdige Männer ähnliche Ueberzeugungen sichtlich und den Ungeweihten verständlich geäußert hätten. Indeß liegt kein Buch vor, dessen innerer Charakter einen solchen Ursprung nöthig machte, oder auch nur erlaubte, wobei ich auf Billigung Anspruch machen zu können glaube, wenn ich die weitern Untersuchungen, warum ich hierin von der theilweisen Ansicht Einiger abgehe (die an einem a. O. in mehr affirmativer Fassung gehalten angemessener auftreten werden) hier fern halte; Untersuchungen, die in ihrer Idee consequent durchgeführt, diesem Buche kaum ein gesetzmäßiges Ende verstatten würden.

καὶ λίπετε σκοτίην νυκτὸς, φωτὸς δὲ λάβεσθε
οὗτος ἰδοὺ πάντεσσι σαφὴς· ἀπλάνητος ὑπάρχει.
Ἔλθετε μὴ σκοτίην δὲ διώκετε καὶ γνόφον αἰεί.

93) V. 22. cl. oben Note 83.

94) S. oben S. 63. ff.

Fünftes Kapitel.

Entwickelung eines Zweiges reiner jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie in Palästina.

Wir hätten mit dem vorigen Kapitel den Kreis unsrer gegenwärtigen Untersuchungen schließen können, ohne, streng genommen, den Tadel fürchten zu dürfen, unsre Aufgabe nicht nach allen Seiten hin, so weit es die Kräfte und die Quellen erlauben, durchgemessen zu haben, indem wir meinen, kein geschichtliches Datum unbeleuchtet gelassen zu haben, welches in der Entwickelung einer religiösen Philosophie der Juden zu Alexandrien für den theilnehmenden Beobachter des Bildungsganges des menschlichen Geistes von höherer Bedeutung sein möchte; eine Darstellung aber des Einflusses, welchen dieses religionsphilosophische Phänomen wieder auf andere, mehr oder minder verwandte äußerte, oder eine Untersuchung, wodurch und inwieweit sich diesem jüdischen Alexandrinismus die Schulen der Christen und Heiden, ja, auch zum Theil der ursprünglich für andere Richtungen eingenommenen Juden öffneten und welche eigenthümlichen Geisteserzeugnisse sich aus dieser wiederholten Vermischung unter der Leitung und den Eingriffen des individualen philosophischen Genius und anderweit bestimmender Momente im Einzelnen ergaben, unsrer Aufgabe und darum auch diesen Mittheilungen fern steht und anderweiten aufbehalten werden muß. Indessen möchte es doch, um einen Gesammtüberblick über das ganze Gebiet der behandelten philosophischen Richtung zu gewähren, angemessen erscheinen, nicht nur, wie diese in Alexandrien selbst aufkeimte, sich geistig und auch äußerlich verzweigte und dann erstarb, mitzutheilen,

sondern auch die Nachrichten darüber anzufügen, wie außerhalb Alexandrien's, ja, Afrika's Schulen sich bildeten, die sie rein fortpflanzten. Da aber natürlich hierbei als die wesentlichste Bedingung zur Aufnahme in unsern Untersuchungskreis diese feststeht, daß solche nicht-alexandrinische Bildungsschulen alexandrinischer Ansichten letztere in ihren wesentlichen Grundsätzen scharf und rein festhielten: so wird deren Umfang nicht eben sehr auszudehnen sein und sich vielmehr auf Palästina beschränken, wohin sich einige Abzweigungen dieser philosophischen Denkweise übergedehnt haben.

Wie Palästina zur Aufnahme derselben gekommen sein möge haben wir schon oben bei Gelegenheit der Essener näher erörtert, oder vielmehr die dürftigen größtentheils Vermuthungsgründe hingestellt, welche einen solchen Uebergang zu erklären scheinen. [1]) Zu diesen, die vornehmlich das nie getrennte und mithin ununterbrochen fortwirkende religiöse Band hervorhoben, kommt noch, daß für die spätere Zeit der Einfluß der Essener hinzutrat, der sich um so freier äußern konnte, je weniger diese die öffentliche Mittheilung ihrer Lehren, ob sie schon früher durch die heiligsten Eide nur für den Kreis der eng Vertrauten bestimmt war, später durch etwas Anderes beschränken mochten, als durch die Vorsicht gegen die leichtverletzliche Religiosität der Andersdenkenden; wie uns ja Josephus, der früher selbst Essener war, ganz ungescheut von den Ansichten und Gebräuchen derselben unterrichtet.

Auch werden in der That die Spuren solcher philosophischen Denkart in Palästina nach der Mitte des 2. Jahrh. vor Ch. häufiger. Hierher sind nun allerdings vorerst mehre von Rabbinen ausgesprochene Klagen zu rechnen, daß um diese Zeit die griech. Philosophie zu ihnen gedrungen und besonders von Alexandrien aus verbreitet worden sei, [2]) wobei ich namentlich den Judas, den Sohn des Sariphäas und

1) S. Abth. 1. S. 467. ff.

2) S. Gfrörer a. a. O. II. S. 348. ff.

den Rabbias, den Sohn des Margalothus für Beförderer solcher alexandrinischen Gesetzeskunde halten möchte, welche Josephus als die geistigsten unter den Juden und als Erklärer der heil. Schriften im auszeichnenden Sinne nennt, [3]) zumal wenn man die eigne gleich näher zu erwähnende Ansicht des Josephus daneben stellt. Der Beachtung ist es ferner werth, daß Act. VI. 9. Synagogen der kyrenaischen und alexandrinischen Juden in Jerusalem erwähnt werden, die sich wol auch religiös von den übrigen ausgeschieden haben und es wäre leicht möglich, daß Gamaliel, der Lehrer des Paulus, den die Rabbinen als Beförderer der griechischen Weisheit (zwar ihn, den sonst so hoch Gestellten, hierin tadelnd, aber ebendeßhalb desto glaubwürdiger) aufstellen, [4]) solche Gelehrsamkeit unter den jüngern lernbegierigen Juden zu verbreiten gesucht habe, obschon selbst hiermit noch keineswegs die sichere Basis für einen geschichtlichen Zusammenhang des Alexandrinismus und des reinsten Wesens des Christenthums gelegt ist, die Gfrörer darin findet. [5])

Besondere Beachtung verdienen endlich hierbei nur noch, als die zuverlässigsten, obschon spätesten Zeugen und Träger alexandrinischer Grundsätze in Palästina der Simon Magus und Josephus.

Weniger noch der Erstere. Zwar gewinnt er dadurch ein ihm eigenthümliches Interesse, daß man aus den Nachrichten über ihn sieht, wie auch die palästinischen Samaritaner [6])

---

3) Ant. Jud. XVII. 6. §. 2. cl. 9. §. 3. *Ἰουδαίων λογιώτατοι καὶ παρ᾽ οὓς τινας τῶν πατρίων ἐξηγηταὶ νόμων*, u. s. w. Das Wort *λογιώτατος* ist hier einer besondern Beachtung werth, weil es das Lieblingswort zur Bezeichnung der geistig-philosoph. Richtung der Alexandriner ist; s. Philo de vita Mos. I. p. 606. Aristeas und Act. XVIII. 24.

4) S. Lightfoot p. 459. — Wolf bibl. hebr. II. p. 882.

5) S. über Gamaliel in dieser Beziehung a. a. O. II. S. 402. ff.

6) Er war aus Gitthon in Samaria gebürtig. Vergl. Just. apol. p. 69. und den samaritanisirenden Alexandrinismus des Eupolemus, s. oben S. 221. ff.

durch alexandrinische Zeitideen aufgeregt und überwältigt worden waren, und wie vielleicht selbst der ungebildetere Theil des Volks, inwieweit es diesem möglich war, sich denselben ergab. Indeß ist über ihn und seine ursprüngliche Lehre viel zu wenig mit Sicherheit bekannt, als daß wir sehr viel daraus schließen könnten. Als einzig sichere Quelle hierüber muß Act. VIII. 9.—11, angesehen werden, wo ihn das Volk als eine große Kraft Gottes erhebt (οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ μεγάλη). Jedenfalls fordert dieser Ausspruch eine alexandrinische Exegese, indem hier der rein-alexandrinische Gedanke einer individual-wesentlichen Darstellung göttlicher Eigenschaften vorliegt. Allein selbst hierbei fragt es sich immer, wie weit nicht etwa der Magier selbst veranlassende Ursache zu diesem Ausrufe gewesen sei und mithin als Einzelner dastehe, und wie weit ihn das Volk verstand. Die spätern Quellen über ihn und selbst die frühesten unter diesen die pseudoclementinischen Homilien liegen uns nun aber schon fern, nicht nur weil auf Simon's eigne Denkweise das Christenthum einen bedeutenden Einfluß üben konnte und mochte, sondern weil auch eben diese spätern Quellen mehr die mit dem Christenthume parallel ausgebildeten Ansichten der Simonianer wiedergeben, als die ursprünglichen, die, bevor ihr Meister in den christl. Bereich gezogen ward, Platz in ihm gewonnen hatten und uns hier allein interessiren können.

Ausführlichere Mittheilungen fordert aber noch Josephus [7]) für sich, aus dessen Schriften es klar wird, wie der Wiederschein der jüdisch-alexandrinischen Aufklärung in Palästina bei Männern wenigstens, die durch Gemüth, Geist und Kenntnisse höher gestellt waren, gewaltig aufzuleuchten anfing und wie, wenn der Ausbildung derselben ein längerer, ruhi-

7) Ueber die alexandrin. Dogmen in Josephus s. Bretschneider's: Capita theologiae Judaeorum dogmaticae e Flavii Josephi scriptis collecta, rell. Viteb. 1812. 8. und Gfrörer a. a. O. II. S. 356. ff., der jedoch mehres nicht Hergehöriges hierher zieht.

ruhigerer, ungetrübterer Zeitraum vergönnt gewesen wäre, sie sich wohl so vollständig wie in Alexandrien durchgebildet haben würde.

Auch Josephus fand vorerst neben dem geschichtlichen Sinne der heil. Schriften einen tiefern, allegorischen. Dieß versichert er ausdrücklich im Prooemio zu seinen Antiquitäten (§. 4.), [8]) wobei er sich jedoch vornimmt diesen letztern zunächst bei Seite zu setzen und ihn erst nach Vollendung der Antiquitäten in einem besondern Werke ausführlicher mitzutheilen, was denn zu vielen philosophischen Untersuchungen Veranlassung geben werde. Hiermit scheint denn auch sein Vorsatz am Schlusse der Antiquitäten zusammenzuhangen, nun in 4 BB. von Gott und seinem Wesen zu reden und auch näher zu entwickeln, warum in den Gesetzen das Eine geboten und das Andere verboten sei.

Indeß hat er sich doch auch schon in dem Geschichtswerke selbst der allegorischen Exegese nicht ganz enthalten und die einzelnen Andeutungen und Beispiele derselben, welche mit unterlaufen, stellen ihn in Eine Klasse mit den alexandrinisch-traditionalen Exegeten.

So berichtet er gleich im Anfange seiner Geschichte, daß Moses den ersten Tag den Einen Tag genannt habe und fügt bei: „die Ursache, warum? könnte ich wol gleich jetzt angeben, indeß, weil ich einmal versprochen habe, die eigentlichen Ursachen von dergleichen Erscheinungen in einer besondern Schrift abzuhandeln: so will ich die Erklärung auch dieses Ausdrucks auf jene Zeit verschieben". Wie dieselbe aber gelautet haben werde kann Dem nicht zweifelhaft sein, der sich erinnert, was wir oben bei Beleuchtung der Uebersetzung der Stelle Genes. I. 5. und der Erklärung derselben bei Philo beigebracht haben. [9]) Ferner entspricht seine Ansicht über Abraham ganz der in den Gesetzesgenealogien und den mit diesen anderweit verflochtenen

8) τὰ δὲ ἀλληγορούντος (τοῦ νομοθέτου) μετὰ ασυνέτητος.

9) S. Abth. 1. S. 206.

Philosophumenen der Alexandriner. Josephus sagt über ihn Antiq. I. 7. §. 1.: „Abraham war der erste, der es unternahm, einen Einigen Gott für den Werkmeister des All zu erklären und zu lehren, daß allem Uebrigen, was nur immer vorhanden sei, das Sein nur auf Jenes Veranstaltung zustehe, nicht aus einer einwohnenden eigenthümlichen Kraft. Dieß erschloß er", meint Josephus weiter, „aus der Veränderung, welche die Erde und das Meer, die Sonne und der Mond nebst den übrigen himmlischen Zeichen erleiden. Denn hätten sie eine eigenthümlich ihnen beiwohnende Kraft: so würden sie auch im Stande sein, sich in der Beschaffenheit, die ihnen einmal angemessen erschienen wäre, zu behaupten und (da nun Letzteres nicht der Fall ist) ist es klar, daß ihnen jene gebricht." Ich habe schon oben in der Darstellung des philon. Lehrbegriffs darauf aufmerksam gemacht, [10]) wie wichtig ergänzend gerade unsere Stelle in den philosophischen Ideenkreis der Alexandriner eintrete, indem sie einen der Grundsätze derselben allgemeiner und mithin philosophisch würdiger und sicherer, als er sonst erscheint, ausspricht; und bei der ausführlichen Behandlung der Gesetzesgenealogien habe ich mit Mehrem nachgewiesen, wie gerade der Standpunkt Dessen, der bange vor der erkannten Unzuverlässigkeit alles Sinnlichen sich der Annahme eines untrüglichen und Alles in Allen zusammenhaltenden und bestimmenden Göttlichen hingibt, oder der Standpunkt des in so fern Unterrichteten bei den Unsrigen durch den Abraham bezeichnet werde. [11]) Wenn Josephus endlich (um mit diesem Beispiele die Reihe der allegorisirenden Wiederklänge bei ihm zu schließen) Antiq. III. 11. §. 11. bei der Erwähnung des Gesetzes, daß einige Speisen für reine, andere für unreine zu halten seien, hinzufügt, daß er, wenn es später in seinem Plane liegen werde, die Ursachen der Gesetze näher zu entwickeln, hierüber genügenden Aufschluß geben werde: so kann auch hier nicht leicht

10) S. Abth. 1. S. 165. Note 91.

11) S. daselbst S. 371. ff.

an einen andern gedacht werden, als an denjenigen, welchen Aristeas, wie wir sahen,[12]) bereits den Eleazar aussprechen läßt und den auch Philo wiederholt.[13])

Unter den eigentlich alexandrinischen Dogmen nun aber, die sich bei Josephus finden, sind mehre auffallend charakteristisch. So spricht sich die pantheistische Weltanschauung, die das All durch das göttliche Wesen durchdrungen und zusammengehalten werden läßt bei ihm sehr oft und klar aus. Ausnehmend bezeichnend sind hier die Stellen Ant. VI. 11. §. 8., wo Jonathan zum Zeugen der Treue seiner Freundschaft, in Allem, was er in Betreff Davids thun werde, Gott selber nennt, den mannichfaltigen (τὸν πολὺν), d. h. den in allen Gestalten Wiederkehrenden, und überall hin ausgegossenen (πανταχοῦ κεχυμένον).[14]) In gleichem Sinne betet Salomo bei Einweihung des Tempels (Ant. VIII. 4. §. 2.): „Du hast zwar ein ewiges Haus, o Herr, und hast's errichtet aus Dem, was du dir auch erst selbst bereitet hast, den Himmel, die Luft, die Erde und die Meere, welche du alle durchdringst, dich nicht einmal mit diesen im Allgemeinen begnügend (δι' ὧν ἁπάντων οὐδὲ τούτοις ἀρκούμενος κεχώρηκας)" u. s. w., d. h. alle Elemente durch deine Gegenwart auch noch zu andern Formen hinüberleitend. — Und dieß ist denn endlich auch der Sinn in den Worten des Josephus (cont. Ap. II. 39.), in welchen Gott mit dem Gesetze verglichen wird, da wie dieses

12) S. oben S. 210.

13) Hierbei füge ich nur noch mit Einem Worte an, daß auch der die Welt und das hohenpriesterliche Gewand in Parallele stellende alexandrinisirende Vergleich bei Joseph. Ant. I. 7. §. 7. wiederkehrt, s. oben S. 164. Note 81. und S. 228.

14) Wer möchte sich hierbei nicht der Stelle des Clem. Alexandr. Strom. VII. p. 711. erinnern, wo der λόγος πάντη κεχυμένος genannt wird? Der Sinn beider Redensarten ist ganz derselbe; nur ist die josephische etwas genauer gedacht, denn der θεὸς πάντη κεχυμένος war eben der λόγος und bei letzterem solcher Zusatz streng genommen durch sich selbst gegeben, mithin überflüssig.

zu allen Menschen gedrungen: so auch Gott der ganzen Welt gegenwärtig sei (ὁ θεὸς διὰ παντὸς τοῦ κόσμου πεφοίτηκεν).

Mit solcher Weltanschauung ist, so lange das individuale Bewußtsein nicht aufgegeben wird, die Unterscheidung eines ursprünglichen und eines gewordenen Göttlichen ganz unzertrennlich verbunden, und wollte man nach alexandrinischer Weise fortschließen, und erstern im streng philosophischen Sinne als den Urgrund aller Dinge (τὸ πρεσβύτατον) [15]) festgehalten wissen, der deßhalb zu seinem Sein und zu seinem gedacht-Werden nichts Anderes vorauszusetzen brauche (τὸ ἀπροσδεές): [16]) so mußte man ihn dann auch für vollkommen eigenschaftslos und den Menschen vollkommen unerkennbar ansehen. Und Dieß spricht denn auch Josephus in Gemeinschaft mit den übrigen Alexandrinern ausdrücklich aus, vorzüglich cont. Ap. II. 16. gegen Ende, wo er den Gegnern und Verächtern des jüdischen Gesetzes kürzlich zeigen will, was Moses denn eigentlich über Gott gelehrt habe, daß er nämlich unerzeugt (ἀγένητος) und in alle Ewigkeit hin unveränderlich (ἀναλλοίωτος) sei, [17]) daß er sich lossage von aller menschlichen Vorzüglichkeit, in seiner Kraftäußerung (δυνάμει) zwar erkennbar, aber unerforschlich seinem Wesen nach (κατ' οὐσίαν ἄγνωστος). Es bedarf für Diejenigen unsrer Leser, die der Darstellung des philonischen Lehrbegriffs mit theilnehmender Aufmerksamkeit gefolgt sind, kaum der Hinweisung darauf, wie alle diese Ansichten nicht nur alexandrinisch, sondern auch auf das Innigste in das Wesen dieser philosophischen Denkweise verflochten seien.

Nur noch Eine Aeußerung des Josephus [18]) ist für unsern Zweck zu wichtig, als daß wir, ohne sie berührt zu haben,

---

15) S. Abth. 1. S. 120. Vergl. mit Jos. cont. Ap. II. 27.: πρεσβύτατον ὁ θεός.

16) S. Abth. 1. S. 121. Vergl. mit Jos. Ant. VIII. 4. §. 3.

17) Auch bei Philo eins der wesentlichsten Prädicate des Göttlichen s. Abth. 1. S. 116. ff.

18) Mit welcher jedoch noch die Stelle im B. J. VII. 8. §. 7. verglichen werden muß, wo der Anführer der Sicarier zu Masada

die Feder niederlegen könnten. Sie betrifft den Zuſtand der menſchlichen Seele, den ſie für beklagenswerth erklärt. „Die Seele," ſagt **Joseph. adv. Ap. II. 24.**, „dem Körper eingeboren (*σώματι ἐμφυομένη*) iſt traurig daran (*κακοπαθεῖ*)." Es iſt klar, daß ihm hierbei ein Verluſt der urſprünglichen Würde und Seligkeit vor dem Geiſte ſchwebt, die die Seele bei ihrer Vereinigung mit dem Körper verlohren habe und wir ſehen daraus, wie er nicht angeſtanden haben würde, den Körper für ein Gefängniß des edlern, göttlichern Geiſtes zu erklären, der ſich reinigen müſſe, um dieſen unwürdigen Aufenthalt ſchon hier, in wie weit es möglich ſei, und bei der bevorſtehenden entſcheidenden Trennung einſt ganz zu verlaſſen, ſich ſelbſt ſo als göttlichen Weſens zu erkennen und endlich im Anſchauen Gottes, wie er iſt, in unwandelbarer Glückſeligkeit zu verharren. [19])

Eleazar nach Joſephus u. A. ſagt: *θάνατος μὲν γὰρ ἐλευθερίαν διδοὺς ψυχαῖς εἰς τὸν οἰκεῖον καὶ καθαρὸν ἀφίησι τόπον ἀπαλλάσσεσθαι πάσης ανμφορᾶς ἀπαθεῖς ἐαόμενας· ἕως δ' εἰσὶν ἐν σώματι θνητῷ δεδεμέναι καὶ τῶν τούτου κακῶν συναναπίπλανται ταληθέστατον εἰπεῖν τεθνήκασι, κοινωνία γὰρ θείῳ πρὸς θνητὸν ἁπρεπής ἐστι*, die auch in der Seligpreiſung der *ἀπάθεια* (ſ. Abth. 1. S. 350.) alexandriniſche Bildung verräth. Zu der ganzen Stelle bemerkt nämlich **Bretſchneider** (a. a. O. S. 55. N. 95.) mit Recht: Quis non videat, Josephum ipsum, nomine Eleazari usum Graecorum more et in Graecorum gratiam hic esse philosophatum?

19) Vergl. auch die in der nur angeführten St. c. Ap. II. 24. folgenden W.: *καὶ τούτων* (*σωμάτων*) *αὖ πάλιν ὡς θανάτῳ διακριθεῖσα* (*ἡ ψυχή*), cl. II. 30.: *ἔδωκεν ὁ θεὸς* (Denen, die das Geſetz treulich bewahren und, wenn es ſein muß, dafür ſterben) *γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίου ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς.*

Register.

I.

Register der wichtigsten Gegenstände.

(Ich bemerke hierbei, daß, wo zu einzelnen Lehrsätzen sich keine nähere Bestimmung findet, sie dem philonischen Lehrbegriffe angehören, daß eine römische II. die 2. Abtheilung anzeigt, dagegen die erste nicht besonders bezeichnet ist, und daß endlich, wo zwei arabische Zahlen durch ein Komma getrennt sind, die erstere auf die Seite, die letztere auf die Note hinweis't.)

A.

Abel, Bedeutung desselben in den alexandr. Gesetzesgenealogien 356. 368, 485.

Abraham, Urtheil Philo's über dessen Opferung Isaak's 406. ff., wird schlechthin der Einzige genannt II. 102, 72., Bedeutung desselben in den alexandrin. Gesetzesgenealog. 371. ff., bei Aristob. II. 91, 49., bei Eupolemus II. 221., bei Josephus II. 241. Abrahamitische Tugend 374.

Accommodation, göttl., an Menschen, in wie weit von den Alex. gebilligt 49. ff.

Ada, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 363.

Adam, Bedeutung in den Gesetzesgenealog. 343., bei den LXX II. 17. f.

Aegypten, dessen klimat. Einfluß auf Entwickelung religions- philos. Ideen 2., alte Schriftsteller *) und Hülfsschriften über dasselbe 2, 1., Bedeutung in den alleg. Gesetzesgenealogien 394. 462, 32.

Aether = Feuer 190, 125.

αἰών 214, 173. 217.

*) Nachträglich anzufügen: Hekatäus von Abdera s. Clem. Alexandr. Strom. V. p. 603. ἐν τῷ κατὰ τοὺς Αἰγυπτίους vergl. mit Diog. Laert. prooem. (Ἐ. ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας), Chäremon Jos. adv. Ap. I. 32. und Lysimachus s. Voss. H. G. (Lugd. Bat. 1624. 4.) p. 302. Die Stellen des Jos. im B. adv. Ap., auf welche sich B. bei Letzterem zu beziehen scheint, I. 34. II. 2. 14. sprechen jedoch nicht ausdrücklich von einer ägypt. Geschichte.

Akademie, Einfluß derselben auf die jüd.-alexandrin. Religionsphilosophie 31. ff.

Alexander der Große gründet Alexandrien 5., dessen Berührung mit den Juden, pflanzt sie in die neue Stadt über 18.

Alexandrien, alte Schriftsteller *) und Hülfsschriften zur Kenntniß dieser Stadt 1, 1., Einfluß ihrer Eigenthümlichkeit auf wissenschaftliche Studien 11. ff.

Allegorische Erklärung der heil. S. bei den jüdischen Alexandrinern 52. ff., derselben und ihres Gegensatzes Bezeichnungen 52, 25., Regeln und Willkühr 53. 67. ff., Begründung 54. ff. Alleg. Zusammenhang der h. Schr. 62. Verhältniß des all. Sinnes zum historischen 63. ff., mehre all. Erklärungen zugleich 76., physische, ethische 64, 88. Alleg. Tradition 68. f. II. 95. Alleg. Deutungen heidnischer Mythen durch unsre Alexandriner, in welchem Sinne? 40, 11. All. Erkl. bei den Heiden selbst 53., bei den frühern Juden 53., bei den Therapeuten 450., bei den LXX II. 17., beim Aristobul 55. f., im 4. B. der Makkabäer II. 195. ff., beim Aristeas II. 209., in den orphisch. Gedichten II. 228., bei Josephus II. 241.

Allmacht Gottes 384, 509.

Anthropologie Philo's 288. ff.

Anthropopathien und Anthropomorphismen gemißbilligt 123, 21., bei den LXX II. 32. ff.

ἀπάθεια = Tugend 350. 400.

Apokryphen des A. T., inwiefern sie Quellen für die jüdisch-alexandrin. Religionsphil. II. 113. ff.

Aquila, griech. Uebersetzer der heil. Schr. II. 6.

Aristäas, Werk über die Juden II. 200, 158. II. 207, 4.

Aristeas, Brief des, II. 205. ff., berichtet fälschlich über die LXX II. 2. f., offenbar jüdisch-alexandrinisch. Product II. 207. II. 211. ff., kennt die θεοὺς μεριχοὺς in ihrer Abhängigkeit vom θεὸς μέγιστος II. 208., der Alles durchdringt II. 209.; verknüpft Weisheit mit Tugend II. 208., allegor. Schrifterklärung in ihm II. 209. f.

Aristobulus, Fragmente des, in ihrer Bedeutung für alexandrin. Religionsphilos. II. 73. ff., ob seine Hauptschrift erhalten? II. 95., ob seine Fragmente ächt? II. 76. ff. Anscheinende Widersprüche der Alten über sein äußeres Leben II. 76. ff., ob 2 A. von Eusebius verwechselt? II. 81, 18., ob unser mit dem 2. Macc. erwähnten identisch? II. 88. und Note 25. daselbst. Dessen Nachricht über eine Uebersetzung der heil. Schr. vor den LXX II. 85. ff. Von den Alten wahrscheinlich öfter stillschweigend benutzt II. 89, 43. II. 94. f., wahrscheinlich Verf. pseudo-orphischer Verse II. 95. Seine wissenschaftl. Tüchtigkeit 88, 76., corrumpirt die LXX? II. 4, 4., vertheidigt deren allegor. Deutung 55. f., läßt sie den Heiden bekannt sein 78. Ob als deren Urheber anzusehen? II. 75. Vielmehr als Concipient der allegorischen Tradition II. 95. Er unterscheidet scharf Gott an

*) Stephanus in Ἀλεξάνδρεια· Νιχάνωρ ὁ Ἐρμείου ἐν τῇ περὶ Ἀλεξανδρείας πρώτῃ und derselbe in Ῥατάσπαι nennt die Ἀλεξανδριάς des Nestors aus Lycien oder Lycaonien.

sich und in seiner Erscheinung II. 97. Erfterer unerkennbar ebendaf. Göttliche Mittelurfachen II. 103. ff., entfernt alles Böfe von Gott II. 108., göttl. Sprechen und Handeln ihm identisch 217, 176.

Artapan oder Artaban, feltfamer fchriftftellerifcher Charakter deffelben und Verhältniß zum jüdifchen Alexandrinismus II. 200. ff.

Askefe, dem jüdifchen Alexandrinismus charakteriftifch 47., Begriff 396. f., Grad und Werth derfelben 350. 399. ff., fälfchlich hinüberfpringend in Selbftpeinigung 401. ff., die von den Therapeuten beftimmt verworfen 452., A. erheuchelt, unnütz 419., eine vermittelnde Tugend 422, 553. Schwankender Zuftand des Asketen 398. 421. A. bei den Therapeuten 447. ff. 454., bei den Effenern 453. 474, 63. 484., im 4. B. der Makkabäer II. 195.

αὐδή = λόγος in den Orphifchen Gedichten II. 227.

Auferftehung des Fleifches im 2. Buche der Makk.? II. 184., im 4. Buche der Makk.? II. 198.

B.

Baruch, Buch des, II. 150. ff., Urheber II. 150., gemifchter theologifcher Charakter II. 151., paläft. Anficht vom Tode und von der Weisheit ebendaf., doch heidnifche Götter = Dämonen II. 152.

Bibliotheken, alexandrinifche 7.

Böfe, was von Menfchen gefchieht, fern von Gott 323., bei Ariftobul II. 108., f. Uebel.

C.

Chaldäifches Dogma 373., im B. der Weish. II. 160, 74.

Corruptionen früherer heidnifcher Schriftfteller zu Gunften ihres Alexandrinismus von Juden 81. ff. II. 214. ff., ob jüdifcher? 86. II. 236.

D.

Dämonen = körperlofe vernünftige Seelen 260, 260. 289, 314., = Logi, Ideen 260., daher Götter der Heiden, wodurch hinüberftreifend zum Begriffe böfer Engel bei den LXX II. 68. ff., im Baruch II. 152., im fibyll. Prooemio II. 236.

δήλωσις καὶ ἀλήθεια f. Urim.

Demetrius der Jüngere, Gefchichtfchreiber der Juden, Verhältniß zum Alexandrinismus II. 200, 158. II. 220. f.

Demetrius Phalereus, deffen Gefchichte Urfache von Zweifeln über die Wahrheit des Berichts des Ariftea's von den LXX II. 85. ff.; feine Schrift über die jüdifchen Könige von alexandr. Juden behufs ihrer philof. Zwecke corrumpirt II. 220. f.

διάβολος im Buche der Weisheit II. 172.

διάθεσις ψυχική bei Ariftobul II. 102.

Dichtkunft zur Zeit der Ptolemäer in Alexandrien 13.

δόξα θεοῦ II. 41. II. 55, 90.

δραστήριον αἴτιον 120, 12. 184.

δύναμις f. Kräfte, göttliche.

E.

Ehe nicht schlechthin verworfen, doch minder heilig geachtet 404., bei den Therapeuten verworfen 449., bei den Essenern schwankend 473. ff.; im B. der Weisheit? II. 169, 94. II. 170, 96.

Eid im Allgemeinen gemißbilligt 494.

Eigensucht, Begriff derselben als Quelle des Lasters 353., bei Sirach II. 142.

Einbildungskraft 289.

Einsamkeit empfohlen 405., bei den Therapeuten 443. 446, 8.

Eklektisches Moment im jüd. Alexandrinismus 46.

ἐκπλήρωμα πάντων 248, 230.

ἔκστασις 334, 407. II. 17. ff.

Emanatistisches Moment im jüd. Alexandrinismus 268. ff., im B. der Weisheit II. 178. ff.

ἕν, τὸ von Gott 125. 140.

Engel = Logen 259. 381, 507. 385, 511., doch auch öfters = vernünftige körperlose Seelen überhaupt 311, 370., = Luftgeister (s. diese) 313. Der Engel schlechthin = der Logos beim apokryph. Esra? II. 121. Engel, Götter der Heiden bei Sirach II. 141. s. Dämonen, θεοὶ μερικοὶ und ὕψιστος; böse dem Philo unbekannt 312, 374. s. Dämonen.

Enos, Bedeutung in den alexandr. Gesetzesgenealogien 365., bei den LXX II. 23.

Enthaltsamkeit s. Askese.

Ephemereuten bei den Therapeuten 456.

ἐπιστήμη τ. θεοῦ s. Weisheit, göttl.

ἐπιφάνεια τ. θεοῦ II. 181.

Erhaltung der Welt 226., = fortdauernde Schöpfung 226, 193.

Erzengel, der Logos 239, 222. 259. 381, 507. 385, 511.

Esau, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 396.

Esra, *) apokryph., welches Verhältniß zum kanonischen II. 116. ff., Zusätze in ihm, der Streit der Leibwächter II. 119, 10. II. 122. ff. Versetzungen in ihm II. 119, 11. Durch Umarbeitung gegen den kanon. alexandrinisirt II. 120. ff., hebt Gott als ὕψιστος hervor II. 120., der Logos der Engel schlechthin? II. 121. f., der Logos als Wahrheit II. 122. ff.

Esra, der kanonische, folgte früher dem 2. B. der Chronik im Kanon II. 117, 7.

Essener, praktische Philosophen 470. vergl. mit 89, 77., finden sich in Aegypten nicht als Secte 466., wohl aber besonders in Palästina

*) Nachträglich anzuführen die Abhandl.: Ueber die Entstehung, die Bestandtheile und das Alter der Bücher Esra und Nehemia, vom Prof. Dr. Kleinert, in den dörptschen Beiträgen. I. 1. ff. Die Fortsetzung und in ihr ein Excurs über den apokr. Esra war für den 2. Band versprochen, ist aber in ihm nicht gegeben worden. Im Ganzen versicherte der jüngst verstorbene Kl. mit Trendelenburg zu stimmen.

469, 51., Zeit des Urſprungs derſelben 469, 53., angeblich ſehr hohes Alter 470, 53. Quellen zu ihrer Kenntniß 469, 52. Hülfsſchriften 440, 2. Aufenthaltsort derſelben, anſcheinende Differenz hierüber 470. f., ihre πρόδρομοι 472., ihre Enthaltſamkeit und Standhaftigkeit 473. f., Anſichten über die Ehe ebendaſ. ff., über den Reichthum, Gütergemeinſchaft 476. Verhältniß gegen Arme 477. Tagewerk 478. ff. Sie mißbilligen die Sklaverei 481., blutige Opfer 491, 90. und den Eid 494. Anſicht derſelben über den Werth der Philoſophie 26. Dogmatiſche Lehren 482. ff., Ordensgeſetze u. Ceremonien 492. Gradfolgen, ebendaſ., Novizen 479. Subordination 495. Forum 496. Spätere Schickſale derſelben 496. f. Verſchiedenheit von den Therapeuten 442. 446, 8. 497.

Ethik Philo's 341. ff.

Etymologien, *) bibl., bei den Alexandrinern, ihre Anwendung und Beurtheilung 73.

Eupolemus iſt corrumpirt für ſamaritan.; alexandr. Zwecke II. 221. ff.

Eva, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 344., bei den LXX II. 17.

Ewigkeit, Begriff derſelben als zeitloſe Dauer 214, 173.

Exegetiſche Studien die angeblich weſentlichen bei unſern Alexandrinern 48.

ἕξις (leidentliche Beſchaffenheit) 288. f. Kräfte derſelben 294. f.

ἐξομοίωσις τῷ θεῷ 335, 409.

εὐημερία bei den Therapeuten 450, 14.

Ezechiel, jüd. Trauerſpieldichter, ob alexandriniſchen Gehaltes? II. 199, 157.

F.

Fatum, inwiefern bei Philo 280. f., bei den Eſſenern 487.

Flaccus, ägypt. Präfect 27.

Flucht aus dem Körper, in welchem Sinne und für welche Zwecke empfohlen 334.

Freiheit des Menſchen, deſſen eigenthümlich auszeichnendes Beſitzthum 302. ff., Einfluß derſelben auf Erlangung der ſeligen Beſtimmung des Menſchen 378. ff.

G.

Gaidad, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 362.

Gamaliel, paläſt. Jude, alexandrin. Geiſtes II. 239.

Gegenſtände, 4 Klaſſen derſelben 288. ff., Möglichkeit eines Unterſchieds bei Pantheismus 291. ff.

Geiſt, göttlicher, nothwendig zu ſetzen als Urheber des menſchl. Geiſtes 300. Begriff deſſelben 301., eine erneuerte Ausgießung deſſelben den Alexandrinern fremd 387, 512., inwiefern ein prophetis

*) Sehr richtig ſagt Lobeck Aglaoph. II. 869.: Ecclesiastici quidam — quum nomen Pascha a graeco πάσχειν repetunt non per ignorantiam lapsi, sed allusionis quandam gratiam aucupati videntur. Es muß Dieß auch auf unſre Religionsphiloſophen ausgedehnt werden.

ſcher 388, 512., auch kosmiſches Princip bei Philo? 201, 249. Im B. der Weisheit minder ſcharf gehalten, ſo daß er vom göttl. Logos terminol. nicht mehr ſcharf zu trennen II. 165. II. 178. ff.

Geiſt, menſchlicher, Urſprung deſſelben 295. ff. Beſchaffenheit des mit dem Körper noch unverbundenen 343., nach den Eſſenern durch den Reiz des Vergnügens in den Körper verlockt 485., ſ. außerdem Vernunft und Seele, vernünftige.

Geiſter der Luft ſ. Luftgeiſter.

Geiſtiges an ſich unerkennbar 161. f., = dem Göttlichen 265., deßgl. bei den Therapeuten 454.

Gerichtstag, letzter nach dem B. der Weisheit II. 174.

Geſetze, ungeſchriebene, welche? 428, 565.

Geſetzesgenealogien 341. ff., bei den LXX II. 17. ff., bei Ariſtob. II. 91, 49., bei Sirach II. 142., bei Eupolemus II. 221. f., bei Joſephus II. 241. ff.

Geſicht, der vornehmſte Sinn, warum? 164.

Glaube, was? und inwiefern Bedingung zur Tugend 392. ff.

Glück, irdiſches, verächtlich 402. ff., bei den Eſſenern 476. ſ. Askeſe.

Glückſeligkeit, höchſte, Gott zu ſchauen 143. f.

Gnade Gottes, als göttl. erhaltende Sonderkraft 226., bei Ariſtobul II. 110.

Gott, phyſiko-theologiſcher Beweis für deſſen Daſein, u. die Bedeutung deſſelben für Alexandriner 163. ff. Das allervollkommenſte Weſen 80. 114. ff., unveränderlich 116. ff., (bei Joſephus II. 244.), vollſtändig einfach (ſ. τὸ ἕν) 118. ff., letzte Urſache aller Dinge 120. ff. (bei Joſephus τὸ πρεσβύτατον II. 244.), bedürfnißlos 121. (im 2. B. der Makkabäer II. 187., im 3. B. II. 189. und bei Joſephus II. 244.), eigenſchaftslos 121., reines Sein (ὄν ſ. d.), leidenſchaftslos, glückſelig 130., frei 131., von Menſchen unerfaßlich 133. (bei Ariſtob. II. 98., bei Joſephus II. 244.), namenlos 138., bei den LXX II. 25., doch ſich zu Namen accommodirend 148. ff. II. 29. 50. Tetragrammaton 150, 76., bei den LXX II. 25. Gott anſchauen die höchſte Seligkeit 143. ff. Er iſt allmächtig 384, 500., doch wäre es unanſtändig wenn er für Alles ſelbſt ſorgte 385, 511. Gott an ſich und in ſeiner Erſcheinung ſcharf zu ſcheiden 167. ff. 277. ff., bei Ariſtobul II. 97., im 2. B. der Makkab. II. 182., bei Joſephus II. 244. Gott an ſich wirkt nur das Gute 386, 511., durchdringt in ſeiner Erſcheinung Alles (ὁ κόσμος bei Joſephus II. 243. ſ. νοῦς τῶν ὅλων) 265, 268., gleich einem geiſtigen Lichte 273. (bei den Therapeuten 450, 14. 454., im ſibyll. Prooemio II. 235.), iſt in Wahrheit allein 278., und wirkt allein 280., mittelbar (ſ. d.) und unmittelbar. Iſt er in räumlichen Verhältniſſen? 281. ff., bei den LXX II. 44. ff. Er iſt der Ort aller Dinge 282., ſein eigner Ort, ebendaſ., und nirgends 283., doch auch die Welt ſeine Wohnung und allgegenwärtig, ebendaſ. f., bei Ariſtob. II. 100., bei Ariſteas II. 209., in dem ſibyll. Prooemio II. 234. f. Gott außerhalb der Zeit 214. ff. Gott als Schöpfer 200. f., ſein Handeln iſt Sprechen 217., bei Ariſtobul und dem Siraciden deßgl., ebendaſ., 176. Heißt G. als redender, d. h. als die ſinnliche Welt hervorbringender ὁ λόγος? 221, 184. Sohn, Söhne Gottes ſ. Welt.

Gott als Name der gütigen Kraft s. Güte Gottes.
Gottesreich, irdisches 426., Hoffnung darauf 432., Schilderung desselben 433. f., steht endlich allen Menschen bevor 436. f., nach den Essenern mehr vergeistigt 486.
Götter, heidnische, Dämonen s. d.
Göttliche Mitwirkung zur Erlangung der glückseligen Vollkommenheit des Menschen 380. ff. Gott zieht den Menschen zu sich ebendas., 505.
Göttliches = Geistiges s. d., erstes und anderweit Göttliches 277.
Gottschauen höchste Seligkeit 143. f., möglich dem Geiste trotz des Körperlichen 326. ff.
Griechische Philosophie angeblich aus dem Judenthume geschöpft 76. ff. Urtheile über sie und Gebrauch derselben bei den Alexandrinern 86. ff.
Güte Gottes = schöpferische Kraft desselben 194. 226. 230., schlechthin Gott genannt 231. f.

H.

Heiden sich synkretistisch an's Judenthum anschließend II. 202. f., deren Götter = Dämonen s. d.
Heilige Schriften bei den Alexandrinern. Feststellung derselben 29, 4. Inspiration 58. Verständniß ohne Inspiration unmöglich nach den Essenern 74, 53. 484.
Hekatäus von Abdera durch alexandrin. Juden für ihre philosophischen Zwecke corrumpirt II. 216. ff.
Henoch, Jared's Sohn, in den Gesetzesgenealogien 366., bei dem Siraciden II. 142., bei Eupolemus II. 222.
Henoch, Kain's S., in den Gesetzesgenealogien 361.
Hermippus aus Smyrna von den Alten sehr hochgestellt 80. II. 86., nicht zu verwechseln mit dem Berytischen II. 86, 31., sein angebliches Zeugniß wider Aristobul II. 86. ff. Er ist corrumpirt durch die Juden behufs ihrer Zwecke II. 219. f.
Heroen = Ideen und Logen 260., auch überhaupt körperlose vernünftige Seelen 260, 260.
Hesiod, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.
Hoffnung überirdischer Güter zunächst nothwendige Tugend 366.
Homer, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.

J.

Jaddus, Hoherpriester 18.
Jakob, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 396. ff.
Jason von Kyrene 181. ff.
Idealistisches Moment im jüdischen Alexandrinismus 276. ff.
Idee, die, der Ideen 257.
Ideen, Nothwendigkeit und Begriff derselben 205. 257. Verwechselung derselben mit den allgemeinen Gattungsbegriffen 257., prä-

exiſtiren 258. bei den LXX II. 12., als reine göttlich-geiſtige Perſönlichkeiten, Engel 258. ff. Heroen und Dämonen 259., gleich platon. jüngern Göttern 260. Ideenlehre im B. der Weisheit II. 177.

ἐξορφάντης 30, 4.

Inſpiration der heil. Schriften 58.

Jobal, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 363.

Joſeph, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 398. 422.

Joſephus der Geſchichtſchreiber, Eſſener 469, 52., gebraucht die LXX II. 5, 6., iſt alexandriniſch-philoſophiſch gebildet II. 240. ff., leitet die griech. Philoſ. von den Juden ab 80., nach ihm das Sinnliche entſtanden, weil veränderlich 165, 91. II. 242., kennt und übt die allegor. Interpretation II. 241. ff. und die Geſetzesgenealogien ebendaſ.; ſeine pantheiſtiſche Weltanſchauung II. 243., alexandrin. Theologie II. 243. f., hält den jetzigen Zuſtand der menſchlichen Seele für beklagenswerth II. 245. Iſt er der Verf. des 4. Buchs der Makkab.? II. 190.

Irrthum mit Laſter eng verknüpft ſ. Tugend.

Iſaak, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 395.

Iſrael, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 398.

Jubal, Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 363.

Judas, der Sohn des Sariphäas, pal. Jude im alexandr. Geiſte II. 238.

Juden, Quellen und Hülfsſchriften zu deren Kenntniß 16, 22., heidniſche Schriftſteller über ſie II. 215, 26., äußere Lage derſelben in Aegypten und namentlich in Alexandrien 16. ff. *) Religionsphiloſophie der alexandriniſchen Juden, Nutzen der Kenntniß derſelben für geſchichtliche und exegetiſche Wiſſenſchaft, Vorrede zur 1. Abtheil. III. ff., Hülfsmittel zu deren Kenntniß, daſ. XIII. ff., Entſtehungsgründe, Eigenthümlichkeit und Charakter derſelben 1. ff. 28. ff. — Juden nach alexandr. Anſichten, hiſtoriſch-religiöſer Vorzug derſelben 428., deren Leiden, aus welchem Geſichtspunkte betrachtet 430., es ſtehen ihnen noch größere bevor, warum? 431., endliche Schickſale derſelben 432. ff.

Jüdiſche Theologie, Hülfsmittel zur Kenntniß derſelben überhaupt, Vorrede zur 2. Abth.

Judith, Buch II. 114.

K.

Kain, Bedeutung in den alexandrin. Geſetzesgenealogien 351., böſe Nachkommenſchaft deſſelben daſelbſt 361. ff.

κηδεμών der Eſſener 472.

---

*) Vergl. noch Remond Verſuch einer Ausbreitung des Judenthums von Cyrus bis zum gänzlichen Untergange des Staats. Leipz. 1789. Dav. Henr. Levyssohn de Judaeorum sub Caesaribus conditione et de legibus eos spectantibus. Lugd. Batav. 1828. cl. Meier Judaica p. 67. sqq. Endlich das Programm des Hrn. Prof. Carl Cleß: Quaeritur de coloniis Judaeorum in Aegyptum terrasque cum Aegypto conjunctas post Mosen deductis. Stuttg. P. I. 1832. 4.

Körper, der menschliche, ein Tempel der göttl. Seele 299, 342., erscheint als Hemmniß des Geistes in sehr trübem Lichte 327. ff., bei Josephus II. 245., wie der Mensch an ihn gefesselt 336, 350.

Kosmogonie, doppelter Lehrtypus derselben 189. ff., im Buche der Weish. II. 174. ff.

κόσμος αἰσθητὸς, νοητὸς 206.

Kräfte, göttl., Begriff und Namen derselben 242. ff. Uebersicht derselben 246. f., höhere, niedere 228. f., schwankende Terminologie bei denselben 231. ff., anscheinendes Schwanken in Betreff der Bestimmung der Wirksamkeit derselben 235., ihr metaphysischer Gehalt 238. ff. und emanatistischer (s. d.) Ursprung 266. ff. im B. der Weisheit II. 178. ff. — Durch die göttl. Kräfte kommt der Mensch zu Gott 381, 505. bei den LXX II. 65. ff., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit ders. 380. ff., vorsehende und regierende 385. 511., bei den LXX II. 32. ff. Ob schon ein ausgebildetes System bei den LXX? II. 55., bei Aristobul? II. 103. ff.

κύριος in Bezug auf das Göttl. und im eigentl. Sinne die mächtige Kraft (s. Macht Gottes) 231. ff., übergetragen auf Gott selbst 148. ff. Ueber Beides in den LXX II. 27. ff. 50. ff.

L.

λαλῶν, ὁ, von Gott 221, 184.

Lamech, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Leben, das, der Menschen ein Fall 328. 347.; theoretisches, praktisches 411. ff. 439. ff. Inconsequenz bei solcher Unterscheidung 417. ff. Vertheidigung des prakt. L. 464, 42. Lebensaufgabe, Losreißung vom Körper (s. Flucht), eine Vorbereitung auf den Tod 395, 407.

λέγων, ὁ, von Gott 221, 184.

Lehrtypus, doppelter, in der heil. Schrift nach den Alexandrinern, Grund und Ausdehnung dieser Behauptung 49. ff.

Leidenschaften 348. ff., mit Thieren verglichen 349., auf 4 Klassen zurückgeführt 399, 525., nothwendig zu beschränken für die Tugend s. d. und Askese.

Licht mit Vorliebe zum Vergleiche mit dem Göttlichen angewandt 270., warum? 271.

Linus, Verse ihm untergeschoben durch Juden behufs ihrer philos. Zwecke II. 90. 93.

λογεῖον s. Urim.

λόγοι, Verhältniß zum λόγος 250. 253. 264, 264. Stellvertreter Gottes 209, 162., Engel s. d., Lichtwesen 274., kosmische Wirksamkeit λόγοι, δυνάμεις ἐνωτικαὶ 195, 135., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit derselben 380. ff., λόγοι μεσῖται καὶ διαιτηταί 382, 507., πότιμοι 381, 506., vorsehende und regierende Wirksamkeit 385, 509. s. Kräfte, göttl.

Logos, göttl., zweideutiger Gebrauch des Worts im weitern und engern Sinne 208., im weitern = Mittelursache überhaupt, ὄργανον 208, 162., als 2. Gott ebendas. Warum sich die Alexandriner gerade dieses Terminus bedienten 210. ff. 249. 262. ff. Er ist sehr schnell 217, 277. Logos im engern Sinne, nothwendige Dop-

pelkraft des L. im weitern 205. ff., die disponirende, Weisheit (ſ. d.) und die durchführende, ῥῆμα (ſ. d.). Verhältniß zur göttl. Weisheit 221. ff. Des Logos im weitern Sinne Kräfte, ſ. Kräfte, göttl. Logos als geiſtige Welt 249., als ſinnl. Welt 262. Sohn, Söhne Gottes ſ. Welt. Des L. doctrinale und verſöhnende Wirkſamkeit 380. ff., vorſehende u. regierende 385, 509. Erzengel ſ. d., Lichtweſen 274., ob Meſſias? 437. f. Der Logos bei den LXX? II. 57, 94., bei Ariſtob.? II. 108., in den orphiſch. Gedichten II. 226.

λόγος ἀλήθεια 254, 249. 283., beim apokryph. Esra II. 122., ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος ἀσώματος 329, 399., ἀρχή 222, 187., γενικώτατος 250., δεσμός 193. 195., εἰκὼν τ. θ. mehrſinnig 209, 162. 250., ἔλεγχος 382, 507., ἐνδιάθετος? 250. f., ἐνδιάθετος θεοῦ υἱός 383, 508., ἔνθερμος καὶ πυρώδης 274, 290., ἐξάρχων τ. θ. 209, 162., ἑρμηνεὺς τ. θ. 209, 162. 381, 507., ἱερεύς ebendaſ., ἱκέτης ebendaſ., mediator 208, 162., μητρόπολις τῶν δυνάμεων 209, 163., νόμος ἀΐδιος 195, 135., ὅλος 209, 163., ὄνομα τ. θ. 209, 162., ὄργανον 208. und daſ. Note 162. 253., πληρέστατος 270., προφορικός? 210. f., σπερματικός 264, 264., συνεχής 265, 268., σφραγίς 253., σωφρονιστής 382, 507., τομεύς 193., ὕπαρχος τ. θ. 209, 162., ὑποφήτης τ. θ. ebendaſ. und 381, 507.

Logos, der menſchliche 211.

Luft, ſinnl. körperliches Element 309.

Luftgeiſter, Gründe der Annahme derſelben 306., einige ſteigen herab und werden Menſchen 307. ſ. Vernunft, Entſtehungsproceß derſelben 321, 388., nothwendiger Unterſchied von den Logis 310. Inconſequenz in Behauptung, ſie ſeien unerfaßlich vom Böſen 313. Sie ſind vorſehend 313. 386, 512.

M.

Macht Gottes, göttl. Sonderkraft 226.

Makkabäer, Bezeichnung dieſes Worts II. 187, 130. 1. Buch II. 114.; 2. Buch II. 180. ff., ohne Grund verworfen II. 83, 25., beſonders im 2. Theile alexandriniſch; andere Anſicht II. 181, 119., unterſcheidet Gott an ſich und in ſeiner Erſcheinung II. 182. Schöpfung aus Nichts, in welchem Sinne II. 183. f. Materie als zu bildendes Material II. 187., hebt Gott als ὕψιστος hervor ebendaſ.; 3. Buch mit alexandriniſirender Richtung II. 187. ff. Bedürfnißloſigkeit Gottes II. 189. Gott als ὕψιστος hervorgehoben II. 190.; 4. B. wirkl. alexandrin. religionsphiloſ. Tendenz II. 190. ff. Urſprung II. 191., etwas chriſtianiſirend II. 191, 139. Nothwendige Beherrſchung der Leidenſchaften II. 194. Tugend und Unſterblichkeit verbunden II. 195., allegor. Exegeſe ebendaſ.

Maria, See, Aufenthaltsort der Therapeuten, nicht Moeris 446, 9.

Materie, Nothwendigkeit derſelben 161. ff., frühere philoſ. Anſichten über ſie; philoſoph. Standpunkt der Alexandriner 176. ff. Beſchaffenheit derſ. nach der letztern philoſ. Bedürfniſſe, formlos und qualitätenlos 183. ff., entbehrend, verlaſſen, leer 188. ff., hinüberſpielend in den Pantheismus 270. Inconſequenzen in der Lehre über ſie 188. ff. Die Materie auch ein zu ordnendes Material 190. 293., im 2. Makk. II. 187., ein Gemiſch der 4 Elemente, planlos, ungeſtaltet 189. ff., in den LXX II. 11., wirkende Urſache des Bö-

fen 196. f., die gegenwärtigen Uebel der Welt Nachwehen derſelben 391, 514., ſie ſcheint bisweilen ganz zu verſchwinden 198. (ſ. Schöpfung aus Nichts), verſchiedene Grade der Receptivität des Göttlichen in derſelben 293. Materie vergl. mit Finſterniß 271. ff. Materie bei Ariſtob. II. 101. Himmliſche Materie der Neuplatoniker dem Philo unbekannt 269.

Mathuſalah, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 362.

Matthias, der Sohn des Margalothus, pal. Jude in alexandrin. Geiſte II. 239.

Meel, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 362.

Menſch, nach Gottes Ebenbilde geſchaffen 302. ff., hierdurch Freiheit 303. ff., doch auch körperliche Vorzüge 305. Herr der Erde, ebendaſ., aufgerichtet 306. Seine Beſtandtheile, zwei-, drei- (ſ. bei den LXX II. 59.), achttheilig 316, 381. Die kleine Welt 319. Vom göttl. Pneuma und Logos zugleich erſchaffen 320.; die Mehrheit der ſchöpferiſchen Kräfte bei ihm inconſequent gewandt 321. ff. Der himmliſche M. = Ideenmenſch 320., mannweiblich II. 14.; der ſinnliche Menſch des göttl. Geiſtes gewürdigt 321., doch natürlich und nothwendig unvollkommen 347., obſchon nicht an ſich ſündhaft, ebendaſ., der leidenſchaftliche den Thieren vergleichbar 349. Der erſte Menſch vorzüglicher als ſeine Nachkommen 255, 251.

μὴ ὄν 171, 98. 185. f.

Meſſias, irdiſche Seligkeit ſeines Reichs und deſſen philoſoph. Unterlage 390, 514. 423. ff., ob der Logos? 437.

Mittelbare Wirkſamkeit Gottes 155, 79.

Mittelurſachen, göttl., Nothwendigkeit derſelben 168., weitere Beſtimmungen über ſie 202. ff., philoſ. Geſetz hierzu 204.

μονάς, ἡ, von Gott 125.

Moſes, ſein vorzügliches Anſehen unter den heil. Schriftſtellern nach den Alexandrinern 29., ſeine Bedeutung in den Geſetzesgenealogien 399.

Muſeum, alexandr. 7. 10.

μυστής 30, 4.

Myſterienweſen der Alexandriner 83., ob mit Geheimlehre? 95, 86.

Myſtiſches Moment im jüdiſchen Alexandrinismus 46.

Mythen, heidn., allegor. erklärt 40, 11.

N.

Nationalanſichten der Juden und deren Verhältniß zu den alexandrin. Speculationen 423. ff.

Natur, natürliches Vermögen 288. f. 295.

Noah, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 367., bei den LXX II. 23.

Noëma, Bedeutung derſelben in den Geſetzesgenealogien 363.

Nothwendigkeit, Band was den Menſchen an den Körper feſſelt 336. ff.

νοῦς τῶν ὅλων Gott 265, 268.

O.

Offenbarung, Möglichkeit, Nothwendigkeit, Werth derſelben 389, 512., dem jüdiſchen Glauben weſentlich 42.

οἴησις 353.

ὄν, τό, ὤν, ὁ Gott 123, 21. 140., bei den LXX II. 27., bei den Therapeuten 453., im B. der Weisheit II. 161.

Onias erbaut den heliopolit. Tempel 20. II. 3, 3.

ὄργανον ſ. λόγος.

Orpheus, untergeſchobene jüdiſch-alexandrin. Verſe bei Ariſtobul II. 90. ff., ſonſt II. 225. ff.

P.

Paläſtina ergriffen von jüdiſch-alexandriniſcher Religionsphiloſophie 467. und II. 237. ff.

Pantheismus, logikaliſcher, des Philo, deſſen Rechtfertigung 261., Durchführung 275. ff.

Paradies, Seligkeit deſſelben, philoſoph. Unterlage ſolcher Anſicht 390, 514.

Particularismus den Alexandrinern fremd 426.

πάθη 348.

παθητόν, τό 184.

Patriarchen bitten für die Juden, in welchem Sinne 429.

Philo, der Philoſoph 27., als Repräſentant der jüd.-alexandrin. Religionsphiloſophie 98. ff., ſein Judaismus 104., ſeine wiſſenſchaftliche Bildung 105., als Philoſoph 106. ff., ob Platoniker, Stoiker oder Pythagoräer? 31, 6. 45, 15. u. 16., vertheidigt die alleg. Interpretation 56., ſeine Schriften 109. ff., *) ob Verf. des Buchs der Weisheit? II. 161, 76., ob Kenner der hebr. Sprache? 73., Lehrbegriff deſſelben 114. ff., Literatur über dieſen 111, 14., Eintheilung ſeiner Philoſophie 113., deren Anfangspunkt 159.

Philo, der ältere, der Geſchichtſchreiber über die Juden II. 215, 26., ob Verf. des B. der Weisheit? II. 161, 76.

Philo, der Dichter über Jeruſalem, ob alexandriniſchen Moments? II. 199, 157.

Philoſophie, Werth derſelben bei den Alexandr. 87. ff., nach dem Urtheile der Eſſener 482. ff. Eintheilung derſelben 113. Zuſtand derſelben unter den Ptolemäern in Aegypten 14.

Phokylides, ſein νουθετικόν, ob von einem alexandrin. Juden corrumpirt? II. 222, 52.

φύσις ſ. Natur, φυσικώτατος mit beigefügter Zahl 456, 27.

---

*) So eben ſind von Ang. Mai in den rer. sacrar. lib. 2. Auctt. Leontio et Joanne (im 7. Theile ſ. nov. collection. vett. scriptt. P. I. p. 74.—109.) viele bisher unbekannte Fragmente aus Vätern, auch einige aus Philo bekannt gemacht worden (ſ. p. 95. 96. 98.—109.), aus denen wir übrigens mehre Titel von Schriften des Letzteren kennen lernen, die ſelbſt bis auf dieſe verlohren waren.

Physikotheologischer Beweis für das Dasein Gottes 163. Wichtigkeit desselben 167.

πληροῦν 186. ff.

πνεῦμα, göttl., s. Geist, göttl., und 294, 335. 301, 349.; menschliches s. Geist, menschl.; προφητικόν s. Prophet.

Präexistenz der Seelen 306. ff. im Buche der Weisheit II. 168., bei Josephus II. 245., auch der bösen Seelen? II. 168, 92.

Praktisches Leben 92, 82., s. auch Leben.

Prophet, Prophetie 30, 4. 388, 512.

Prosopopoeie und Hypostasirung unterschieden und in ihrem Unterschiede erkennbar, wie? 239. f. II. 132. f.

Pseudepigraphen des A. T., die Entstehung dergleichen für Zwecke des jüd. Alexandrinismus sehr erklärlich 86. II. 236., doch kein diesem Zwecke sicher entsprechendes vorhanden II. 236.

ψυχή s. Seele.

Ptolemäer, ihre Regierung und ihr Einfluß auf Wissenschaftlichkeit 6. ff. *) Dunkelheit in der Geschichte ihrer Aufeinanderfolge II. 78, 10.

Ptolemäus 1. Lagi 6. ff. 9. 21.; der 2. Philadelphus 19, 29.; der 4. Philopator 23.; der 6. Philometor 20.; der 7. Physkon 6, 3. 25.

Pythagoras in seinem Einflusse auf den Alexandrinismus 45. 32, 6.

R.

Rabbinen, Urtheil der, über die LXX II. 5. f., machen 13 Stellen angeblich untreuer Uebersetzung derselben namhaft 7.

Regierung, göttl., der Welt 384.

Reichthum s. Glück, irdisches.

ῥῆμα θεοῦ 220. 263, 264. 264, 265. 383, 508.

Reue Uebergang zur Besserung 366. Gottes, von den LXX im Pentateuche consequent vermieden II. 33. ff.

S.

Samariter in Aegypten setzen ihren Haß gegen die Juden dort fort II. 222., corrumpiren den Eupolemus für alexandrinisch-philosoph. Zwecke, die sich auch bei ihnen finden ebendas.

Scheinkörper der göttl. Potenzen 386, 511.

Schlange im Paradiese in den alexandrin. Allegorien 345., in den LXX II. 17.

Schöpfung aus Nichts im 2. B. der Makkab. in welchem Sinne II. 183., bei Philo 198. f. Schöpfungsurkunde, doppelte, wie betrachtet bei den LXX II. 11.

---

*) Vergl. hierzu Montucla hist. des mathématiques t. 1er: Ecole d'Alexandrie. Auch de Schmidt dissertat. de navigationibus et commerciis Ptolemaeorum.

Schriften, heil., s. Heilige Schriften; untergeschobene oder corrumpirte zu Gunsten alexandrinischer Ansichten 82. u. II. 204. ff.

Schutzengel einzelner Völker, Zahl, Beschaffenheit, Zusammenhang mit den alexandrin. Dogmen II. 63. ff.

Seele, vernünftige 288. f., bei Aristobul II. 99., Namen derselben 288, 314., präexistirt s. d. und Vernunft, vernunftlose, Kräfte derselben 289. f.

Sejan, Feind der Juden 26.

Selbstmord, anscheinend empfehlenswerth, doch mit consequentem Rechte verworfen 330. ff.

Selbsterkenntniß, Wichtigkeit derselben 375.

Sella, Bedeutung in den Gesetzesgenealogien 363.

Septuaginta, philos. Nothwendigkeit der Annahme einer wörtl. Inspiration derselben für die Alexandriner 59. Spuren alexandrin. Religionsphilosophie in denselben II. 1. ff. Zeit ihrer Abfassung II. 1. 88. ff., in Aegypten 2., selbst wieder zu Gunsten alexandrin. Ansichten von Juden corrumpirt II. 3, 4., früher den Juden angenehm, später in Polemik gegen die Christen verhaßt II. 4. ff., ob sie erst durch die Christen recht in Gebrauch gekommen? II. 5, 5. Dreizehn Stellen von den Rabbinen als untreu wiedergegeben hervorgehoben II. 7. Spätere Ansichten über den Einfluß ihrer religiösen Ueberzeugung auf ihre Uebersetzung II. 8. ff., aus einer samaritanisirenden Recension übergetragen? II. 43, 71. Aendern um bibl. Charaktere zu idealisiren II. 59, 97.

Seth, Bedeutung in den alexandrinischen Gesetzesgenealogien 363.

Sibyllinische Orakel, inwieweit für jüdischen Alexandrinismus wichtig II. 228. ff., frühere Ansichten über sie II. 230. ff., das sog. Prooemium zu denselben besonders wichtig II. 232. ff., es nennt die Welt die Wohnung Gottes II. 234., der Alles durchdringe, ebendas. f., Gott ist Licht II. 235., der Heiden Götter Dämonen II. 236.

Simon 1. und 2., Hohepriester II. 145.

Simon der Magier, in wie weit alexandrin. Interesses II. 239. f.

Sinn, der, 289. 344.

Sinnliche, das, nothwendig entstanden 164., weil veränderlich nach Josephus 165, 91., sinnliche Welt s. Welt.

Sirach, die Weisheit Jes., von dessen Enkel übersetzt II. 126., des letztern Urtheil über die LXX II. 5, 7., um so natürlicher, da er alexandrin. Bildung mit Palästina verbunden zu haben scheint 468. Das jetzt vorliegende Buch inwiefern von Bedeutung für jüd. Alexandrinismus II. 126. ff., palästinisches Erzeugniß ebendas., palästt. Ansicht vom Tode II. 127. f., palästt. ungescheute Ableitung auch des Bösen von Gott II. 129., palästt. Ansicht von der Weisheit II. 129. ff., doch dabei auch alexandrin. Moment II. 140. ff., die Engel Götter der Völker II. 141. Selbstsucht der Sünde Keim II. 142. Gesetzesgenealogien II. 142. f., allegor. Interpretation II. 143. Sprechen Gottes = Handeln 217. Spuren griech. Bildung II. 144, 54. Erklärung dieses verschmolzenen Charakters II. 144. ff. Zeit der Uebersetzung und Abfassung II. 145. Das alexandrin. Moment hervorgedrängt durch Uebersetzung und theilweise Umarbeitung II. 148. ff. Zerspaltung des Buchs II. 149, 64.

Sklaverei gemißbilligt bei den Therapeuten 457., bei den Essenern 481.

Sohn, Söhne Gottes s. Welt.

σοφία τ. Θ. s. Weisheit, göttl.

Sophokles, Verse desselben verdächtige bei Hekatäus von Abdera II. 217, 29.

Sprechen Gottes = Handeln 217., bei Sirach und Aristobul ebendas.

Sprachgebrauch, nothwendige Unterscheidung des strengen und minder strengen 146. ff. II. 165, 84.

στάσις τ. Θ. II. 104. und Note 74. das.

Stoa in ihrem Einflusse auf jüd. Alexandrinismus 45. 32, 6. 182. f.

Stolz = Lüge bei den Therapeuten 454. f.

Strafe in dieser Welt für Sünde wünschenswerth 391, 514.

Sünde, Begriff derselben 350., mit Irrthum verknüpft 354. ff. s. Tugend.

Sündenfall, in welchem Sinne verstanden 346. ff., im B. der Weisheit II. 168.

Sündfluth, allegor. Deutung II. 196.

συμπλήρωσις τῶν πάντων 248, 230. 332, 404.

σύστασις 192, 130., im B. der Weisheit II. 176, 107.

T.

τάξις 214.

τελεῖν 267., im B. der Weisheit 175.

Tetragrammaton 150, 76.

Theodike 389. und Note 513. daselbst.

θεοὶ αἰσθητοὶ, ἐμφανεῖς 262., μερικοὶ bei den LXX II. 63. ff., beim Aristeas 208.

θεὸς im eigentl. Sinne die gütige Kraft Gottes (s. Güte) 232. ff., dann übergetragen auf Gott selbst 148. ff. Beides in den LXX II. 27. ff. II. 50. ff.

Theosophisches Moment im Alexandrinismus 47.

Therapeuten 89, 77. 126. Secte 463, 38. Namen 444. Verhältniß zu christl. Mönchen 440, 2. Hülfsschriften über sie ebendas. Quellen 443, 5. Verschiedenheit von den Essenern 442. 446, 8. 497. lieben die Einsamkeit 443. Aufenthaltsort, ob auch außerhalb Aegyptens? 445. Therapeuten im weitern Sinne des Worts 445, 8. Höchste Mäßigung der Th. in Wohnung 446., Speise und Trank 447., Kleidern 448. Ehe 449. Hohe Feier des 7. Tages 447. 451. ff. Semneen 450. εὐημερία ebendas. und Note 14. das. Gebet, allegor. Deutung der Schrift 450. Sie ruhen auf alexandrinisch-dogmat. Grunde 453. ff. Heiligstes Mahl 455. ff. und Nachtfeier 460. f. Bedeutung derselben 461. ff. Alter der Secte 463. scheinen sich vom Alexandrinismus auszuscheiden 464. keine Sklaverei 457. ob der Verf. des Buchs der Weisheit Therapeut? II. 170, 96. II. 176, 107.

Therapeutinnen 444.

τμήματα 193. 268.

Tobel, Bedeutung deſſelben in den Geſetzesgenealogien 363.

Tobias, Buch, welcher Gebrauch deſſelben im Alexandrinismus? II. 125.

Tod, die natürliche Bedingung vollkommener Seligkeit 330. ff. 332. 403., vita meditatio mortis 335, 407., Paläſtiniſch-trübe Anſicht über denſelben im Buche Sirach's II. 127. f., bei Baruch II. 151. In welchem Sinne Folge des Sündenfalls? im B. der Weisheit II. 172.

Trieb 290.

τρόποι τῆς ψυχῆς 342.

Tugend = Apathie 350., ſie iſt eine weſentliche 418., von Einſicht und Weisheit unzertrennbar 354. ff. 371. ff., im B. der Weisheit II. 167., 4. Makkab. II. 195., Ariſteas II. 208. Tugenden auf die Cardinaltug. zurückgeführt 368., zerfallen in niedere u. höhere 369. ff. Bewegsgründe zu ihnen 376. f. Tugendhaftes Leben erſt ein wahres Leben 332, 403.

U.

Uebel, Rechtfertigung deſſelben in der Welt 389. ff. und Note 513. —515.

Ueberſetzung der 70 ſ. Septuaginta, eine griech. d. A. T. vor dieſer? II. 73, 2.

Unſterblichkeit der vernünftigen Seele 334., weſentlich für Alle, perſönlich nur für die Guten 330. ff. beſ. 333. 405., bei den Eſſenern 485., im B. der Weisheit II. 170. ff., im 4. B. der Makkab. II. 195.

Urim und Thummim als Symbole des göttl. Logos 220, 181., warum in den LXX λογεῖον, δήλωσις und ἀλήθεια überſetzt, ob mit Rückſicht auf die Logologie? II. 57, 94., bei Eſra II. 124, 19.

V.

Verähnlichung des Menſchen mit Gott Lebenszweck 335.

Vergnügen Band was den menſchl. Geiſt an den Körper feſſelt und leicht zur Sünde verleitet 336. ff. 345. ff.

Vernunft ſ. Seele, vernünftige und Geiſt, menſchlicher. Die höchſte Kraft des Menſchen 290., deſſen Fähigkeit ſich ſelbſt frei zu beſtimmen 290, 324., im 4. B. der Makkab. II. 194., deßhalb göttl. Weſens 296. beſ. 299, 342., und nothwendig anderer Entſtehungsweiſe als die ſinnl. Gegenſtände 296. ff. 341. (nicht conſequent feſtgehalten 341.), als das 2. Abbild Gottes durch den Logos oder das 3. Gottesbild in verſchiedenem Sinne ebendaſ. Entſtehung durch das πνεῦμα θεῖον ſ. Geiſt, göttl., hierdurch Fähigkeit freier Tugend 302. Anderer Lehrtypus der Entſtehung aus Luftgeiſtern (ſ. d.) 306. f. Berührungspunkte beider 307. ff. Unzweckmäßigkeit des letztern 308. Vernunft der wahre Menſch 529.

Vorherwiſſen Gottes Verhältniß zur Freiheit 216. f.

Vorſehung Gottes 383. ff.

W.

Wasser, ausströmendes, im häufigen Vergleiche mit dem wirkenden Göttlichen 269. ff.

Weib, Bedeutung in den alexandrin. Allegorien 344.

Weihe zu den heil. Mysterien eine innere 94. ff.

Weisheit, Buch der, alexandrin. Ursprungs und Inhalts II. 152. ff. Andere Ansichten II. 152, 69. Das Buch nicht zu zertheilen II. 154, 70. Alexandrinische Lehre in ihm über die Weisheit II. 154. ff. Gott an sich im Gegensatze zu seinen Eigenschaften II. 160. f. ob Philo der Verf.? II. 161, 76., ob der Verf. Therapeut? II. 170, 96. und II. 176, 107. Es faßt die Weisheit minder scharf II. 164., ob die Logologie ihm unbekannt? ebendas., kennt die alexandrin. Typologie II. 164, 81. und II. 172, 99., faßt den göttlichen Geist minder scharf II. 165., schreibt der göttl. Weisheit einen Geist zu II. 166. Ob diesem Geiste mystisch 21 Prädicate? ebendas., welche Prädicate II. 167. Verknüpft Tugend und Weisheit ebendas. Leib sündige Last II. 169. Sündenfall in welchem Sinne? II. 168. Der Mensch kann sich nur nach Weisheit sehnen ebendas. Unsterblichkeit der Seele für Gute II. 170. ff. in welchem Sinne der Tod Folge des Sündenfalls? II. 171. f. letzter Gerichtstag 174. Kosmische Prädicate der Weisheit II. 174. ff. doppelter Lehrtypus, Alles durchdringend II. 175. Ideenlehre II. 177. Emanatistischer Ursprung der g. Weisheit II. 178. f., diese zusammengestellt mit dem Lichte II. 180, 117.

Weisheit, göttliche, Begriff derselben 220. Verhältniß zum göttlichen Logos 221. Gattin, Tochter Gottes u. Aehnl. 222. und das. Note 187. Bild Gottes, ἀρχή, ebendas. Ist Mutter des Alls 223. und weltbildende Ursache 223. f., im Buche der Weisheit II. 174. ff., ist beweglich, ebendas. II. 176. Sie ist streng vom Logos geschieden 224., angeblich identisch mit ihm 221, 185. 383, 508. Ob alter Name für Mittelursache überhaupt? II. 107, 163. die einsame ebendas., doctrinale und versöhnende Wirksamkeit derselben 380. ff. II. 167., mit dem Lichte verglichen bei Aristobul II. 104. ff., in dem B. der Weisheit 180, 117. — Göttl. Weisheit bei Aristobul II. 104. ff., nach dem Buche der Weisheit II. 154. ff., dieß schreibt ihr einen Geist zu II. 166.

Weisheit, menschl., mit Tugend (s. d.) eng verbunden; der Mensch kann nur nach ihr streben, sie aber ohne göttl. Gnade nicht erreichen, welches oft in einem seltsamen Bilde 384, 508., im B. der Weisheit II. 170, 90.

Welt = Ort Gottes s. Gott. sinnl. 206., Pforte zur geistigen 162., nothwendig vollkommen 252. f., (obschon immer unvollkommen 254, 251.); geistige, unsichtbare 206., bei den LXX II. 11. Gattungs- und Planenwelt 206. f., bei den LXX II. 13. eine Formenwelt 253., deren geistige Formen = Gattungsbegriffe und Ideen 255. Welten, Beschaffenheit der gebildeten (geistigen und sinnlichen) 246. ff. Söhne Gottes, der ältere und jüngere 251. Im wahren Sinne nur Eine Welt, die vollkommenste 248., ein großer Mensch 319. Weltbildung 246. ff., als Umformung der Urmaterie 192., in's Einzelne beschrieben 193., außer aller Zeit 213. f.

Wissenschaft, Werth derselben bei den Alexandrinern 87. Stufe derselben bei letztern 88. und Note 76. das. II. 94.

Wolkensäule, Führerin der Israeliten, allegor. gedeutet 438., im Sirach und B. der Weisheit II. 134, 34.

Wort, göttl., s. Logos; menschliches, dessen Angemessenheit bei Zusammenstellung mit der göttl. Thätigkeit 212.

Y.

ὕψιστος bei den Alexandrinern im eigenthümlichen Sinne Prädicat Gottes, bei Esra II. 121., bei Tobias II. 125., bei Sirach II. 141., im 2. B. der Makk. II. 187., im 3. Buche II. 190., beim Aristeas II. 208.

Z.

Zahlen in der Kosmologie 456, 27.

Zeit, Ansicht über sie 213.

ζηλοῦντες bei den Essenern 493.

Zustand der Seele nach dem Tode 423., bei den Essenern 486.; trauriger Zustand der bösen Seelen nach demselben, beschrieben 486.

II.

Register der besprochenen Stellen.

(Ich bemerke, daß nur solche Stellen der heil. Schriften angeführt sind, deren höheren Einfluß auf die Entwickelung der jüdisch-alexandrin. Speculationen oder deren eigenthümliches Verständniß und wahre Lesart ich entwickelt habe; letzteres Beides war auch der Grund der Auswahl in Betreff der übrigen Schriftsteller.)

Genesis I. v. 2. S. 172. II. S. 11. II. S. 178., v. 5. S. 206., v. 11. II. S. 14., v. 26. S. 302. u. daf. Note 352. S. 321. II. S. 7, 13., v. 27. II. S. 14. II. v. 2. II. S. 103, 74. v. 5. II. S. 13., v. 7. S. 300. u. 321., v. 9. II. S. 12., v. 15. II. S. 4, 4., v. 16. u. 17. II. S. 20., v. 18. S. 344., v. 19. S. 350. f. II. S. 12. f., v. 21. II. S. 17., v. 25. S. 345. f. III. v. 12. II. S. 21., v. 14. II. S. 59., v. 15. S. 58. II. S. 21., v. 17. II. S. 22. IV. v. 1. S. 351., v. 8. S. 358. II. S. 3, 4., v. 26. II. S. 23. V. v. 24. S. 366., v. 29. II. S. 24. VI. v. 1. S. 307., v. 2. II. S. 4, 4., v. 5. S. 349, 444., v. 6. u. 7. II. S. 34. ff., v. 9. S. 367. XII. v. 1. S. 375. XV. v. 10. S. 78. u. 193. XVI. v. 17. II. S. 3, 4. XVIII. v. 1. ff. S. 374. u. 376. XXI. v. 9. II. S. 59, 97. XXXI. v. 20. u. 26. II. S. 59, 97.

Exodus III. v. 14. S. 123. 138. II. S. 27., v. 14. u. 15. S. 148. f., v. 15. II. S. 46., v. 20. II. S. 4, 4. VI. v. 3. (2.) II. S. 30. XV. v. 3. II. S. 44. XIX. v. 3. II. S. 44. XX. v. 18. (15.) S. 217., v. 21. (18.) S. 134. XXI. v. 6. II. S. 44. XXII. v. 28. (27.) II. S. 26. XXIV. v. 10. u. 11. II. S. 40. XXVIII. v. 16. II. S. 57, 94. XXXII. v. 7. II. S. 44, 72. II. S. 60., v. 12. u. 14. II. S. 37. XXXIII. v. 13. S. 142., v. 18. II. S. 56, 91., v. 23. S. 135.

Leviticus XVI. v. 17. II. S. 3, 4. XXIV. v. 15. f. S. 151. II. S. 25.

Numeri XII. v. 8. II. S. 41. XXIII. v. 19. S. 50. 123.

Deuteronom. XXIX. v. 20. (19.) II. S. 43, 71. XXX. v. 14. II. S. 59. XXXII. v. 8. II. S. 62. XXXIII. v. 2. II. S. 71.

Josua IV. v. 24. II. S. 44.

Regum 1. I. v. 14. II. S. 61. XV. v. 35. II. S. 38. XXVI. v. 12. II. S. 18. 3. VIII. v. 53. II. S. 44.

Chronic. 2. VI. v. 1. f. II. S. 76.

Jesaias VI. v. 1. II. S. 55. XIX. v. 18. II. S. 2, 3. XXIX. v. 10. II. S. 18. XXXVIII. v. 11. II. S. 42. XL. v. 20. II. S. 16. XLII. v. 13. II. S. 44. II. S. 52. XLV. v. 18. II. S. 15.

Jeremias II. v. 18. S. 148. XIV. v. 18. II. S. 32. XVIII. v. 8. II. S. 38. XXXIX. (XXXII.) v. 17. II. S. 32.

Jonas III. v. 10. II. S. 38.

Psalm. XVI. (XVII.) v. 15. II. S. 42. XXXIX. (XL.) v. 7. II. S. 60. L. (LI.) v. 14. II. S. 60. LXII. (LXIII.) v. 3. II. S. 42. XCV. (XCVI.) v. 5. II. S. 69.

Proverb. I. v. 7. II. S. 48, 76. VIII. v. 22. ff. II. S. 135. f. XIX. v. 15. II. S. 19.

Job. VII. v. 15. II. S. 59. XXXIII. v. 15. II. S. 18. XXXV. v. 14. II. S. 42, 70.

Esra, apocr. I. v. 26. II. S. 124. v. 48. f. II. S. 121.

Sapientia Sal. I. v. 6. II. S. 166, 85. II. v. 23.—25. S. 172, 100. X. v. 1. 2. S. 168.

Siracid. Ecclog. II. S. 145, 55. III. S. 147, 60. I. v. 1. II. S. 129. XXIV. II. S. 139, 31. II. S. 139. f. II. S. 152. v. 4. II. S. 134, 34.

Baruch III. v. 14. ff. II. S. 152.

Maccab. 2. I. v. 10. II. S. 76, 5. 3. II. v. 14.—16. II. S. 188, 132. 4. XVIII. II. S. 196.

Brief a. d. Hebräer X. v. 6. 8. II. S. 61.

Clement. Alexandr. Strom. V. p. 595. II. S. 81. ff.

Euseb. Praep. Evang. VIII. 8. p. 370. II. S. 81. ff. II. S. 83. ff., 10. p. 376. II. S. 97, 64. IX. 17. p. 418. II. S. 221, 47., 27. p. 432. II. S. 201, 164. XIII. 12. p. 664. II. S. 73, 2., p. 667. II. S. 104, 76. f. Orpheus.

Josephus Antiq. XIII. 3. §. 1. II. S. 3, 3. XVIII. 1. §. 5. S. 491, 90. de bello Jud. II. 8. §. 5. S. 478, 69., §. 14. S. 489, 85.

Orpheus, die 41 Verse aus Euseb. P. E. XIII. 12. p. 664. ff. II. S. 90. ff., ibid. v. 2. 3. II. S. 90, 3., v. 9. II. S. 92, 51., v. 18. ff., beſ. v. 21. II. S. 100, 72., v. 21. II. S. 90, 48. II. S. 103, 74., v. 22.—26. II. S. 97, 49., v. 27. II. S. 92, 51., v. 36. 37. II. S. 91, 50.

Pacianus epist. 2. advers. Novat. II. S. 63, 106.

Philo de mundi opific. p. 4. S. 207, 160., p. 5. II. S. 11, 25. leg. alleg. I. p. 44. S. 155. S. 264, 265., p. 45. S. 249, 233., p. 47. S. 155. S. 300, 343., p. 57. S. 137, 48. leg. alleg. II. p. 1097. S. 330, 401., p. 1103. S. 279, 300. leg. alleg. III. p. 94. S. 288, 314. S. 384, 508. de cherub. Verhältniß dieſes Buchs zum B. de Caino ejusque ortu S. 351, 449., p. 114. u. 116. S. 384, 508., p. 118. S. 344, 428. S. 352, 450. de sacrif. C. et A. p. 140. f. S. 221, 184., p. 153. S. 226, 196. de posterit. Cain. edit. Mang. I. p. 232. S. 362, 472., p. 238. S. 362, 473., p. 242. S. 383, 508., p. 251. II. S. 45, 72., p. 256. S. 193, 133. de plantat. N. p. 217. S. 306, 360. quod Deus sit immutabil. p. 298. S. 252, 243., p. 303. II. S. 86, 64., p. 317. S. 279, 300. de confus. ling. p. 329. S. 329, 399., p. 345. S. 241, 223. de profug. p. 464. f.

S. 221, 184., p. 479. S. 184, 108. S. 270. S. 272, 281. de migratione Abrah. p. 488. S. 332, 403. quis rer. div. haeres p. 503. S. 232, 208., p. 504. S. 150, 76. de somniis I. p. 582. S. 310, 369. und S. 311, 370., p. 586. S. 260., p. 593. S. 162, 84., p. 599. S. 141, 59. de vita Mosis, über sie überhaupt Vorrede zur 1. Abth. S. XVII., Buch II. p. 612. S. 438, 581. de sacrificant. p. 860. S. 144. quisquis prob. liber p. 876. S. 32, 6. S. 470, 54. de vita contemplat. p. 891. S. 445, 7., p. 894. S. 447, 10. und S. 451, 15. de nominum mutat. p. 1044. S. 272, 281., p. 1045. S. 134, 39. vergl. S. 137., p. 1046. II. S. 30., p. 1048. S. 264, 269. de septenario p. 1176. S. 131, 54. quaest. in Exod. II. 45. S. 241, 223.

Plinius Hist. nat. V. 17. S. 471, 59.

Pseudoclement. Homiliae II. 49. edit. Cotel.-Cler. I. 515. II. S. 63, 105., III. 39. ejusd. edit. I. 614. II. S. 56, 62.

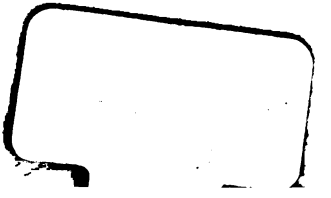
Rufin. Hist. eccl. VII. 32. II. S. 77, 6.

Theodoti ex scriptis epit. ap. Clem. Alex. edit. Pott. Vol. II. p. 980. II. S. 11, 26.

Berichtigungen.

In der ersten Abtheilung bittet man noch Folgendes zu verbessern:

S. 265. Z. 6. v. o. lies:	Jemanden — Den	statt	Jemand — Der
‚ ‚ ‚ 8. ‚ ‚ ‚ :	Den	‚	Der
‚ 330. ‚ 11. ‚ ‚ ‚ :	wesentlichen	‚	persönlichen
‚ 382. Note Z. 11. v. u. lies:	nach	‚	noch

Halle,
gedruckt in der Buchdruckerei des Waisenhauses.

3 2044 023 299 191